Biblische Zeitfragen
Ein Broschürenzyklus — gemeinverständlich erörtert
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr

Der Bibl. Zeitfragen Zwölfte Folge herausgegeben von

Dr. P. Heinisch
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese in Nymwegen

Heft 5

Dr. Maier
o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese in Breslau

Leben Jesu
nach den vier Evangelien.
Kurzgefaßte Erklärung.

IV.
Johannesevangelium Kap. 7 bis 11.

Von
Joseph Sickenberger.

Printed in Germany

Münster i. W. 1926
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen.

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben z. Z. die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch Nymwegen und Dr. Maier in Breslau. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- und neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Subkriptionspreis der Folgen (12 Hefte) 8,— Goldmark, gebd. in Original-Band 9,50 Goldmark.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,80
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,80
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,80
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,80
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,80
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,80
12. Dr. P. Heinisch (Nymwegen), Griechentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,80

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,80
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,80
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,80

5./6. Dr. Friedr. Maier, Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,60

7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,80

8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,60

10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,80
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Biblische Zeitfragen
Zwölfte Folge / Heft 5

Leben Jesu
nach den vier Evangelien.
Kurzgefaßte Erklärung.

IV.
Johannesevangelium Kap. 7 bis 11.

Von
Joseph Sickenberger.

Münster i. W. 1926
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

IMPRIMATUR

Monasterii, die 10. Augusti 1926.

Vicarius Episcopi Generalis.
De mand.
Nr. 4834. **Peters,**
Consil. eccles.

Inhaltsverzeichnis zu Heft 5.

		Seite
10. Teil.	Offenbarungen Jesu am Laubhüttenfest in Jerusalem	4
§ 127.	Jesus offenbart wieder seine himmlische Herkunft	4
§ 128.	Jesus und die Ehebrecherin	11
§ 129.	Weitere Streitreden mit den Juden im Tempel	13
	1. Jesu Selbstzeugnis von sich als dem Lichte der Welt bleibt den Juden unverständlich	13
	2. Nach ihrem Sündentod werden die Juden Jesus als Gottgesandten erkennen	15
	3. Die Juden sind nicht Abrahams- und Gotteskinder, sondern Teufelskinder	17
§ 130.	Die Heilung des Blindgeborenen	23
§ 131.	Das Gleichnis vom guten Hirten	29
11. Teil.	Wirken Jesu im letzten Vierteljahr	34
§ 132.	Jesu Offenbarungen am Tempelweihfest	34
§ 133.	Jesus jenseits des Jordans	37
§ 134.	Die Auferweckung des Lazarus	38
§ 135.	Jesus in Ephraim	47

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorbemerkung.

Nachstehende Darlegungen setzen die Evangelienerklärungen der Biblischen Zeitfragen VII. Folge, Heft 11/12; VIII. Folge, Heft 9/10 und X. Folge, Heft 4/6 fort. Die von den Syn erzählten Ereignisse nach Eröffnung der galiläischen Wirksamkeit lassen sich nicht mehr chronologisch ordnen. Wohl sind einzelne Perikopen untereinander zeitlich verknüpft, aber eine das Ganze umspannende zeitliche Reihenfolge läßt sich erst wieder bei der Leidensgeschichte gewinnen. Der vierte Evangelist dagegen bietet eine genaue relative Chronologie. Nachdem er in Kapitel 6 den Faden seiner Erzählung vorübergehend mit dem Syn verknüpft hat (vgl. § 126), fügt er in den Kapiteln 7—11 die Berichte chronologisch zusammen, um erst wieder im Kapitel 12, dem Beginn der Leidensgeschichte, mit den Syn zusammenzutreffen. Es empfiehlt sich daher, zunächst den von Jo gebotenen Rahmen zu besprechen, um dann später die Syn Berichte, soweit dies möglich ist, damit in Beziehung zu bringen.

Vorliegendes Heft soll auch besonders meinem verehrten Kollegen, Prof. Ignaz Rohr in Tübingen, dem Mitbegründer der Biblischen Zeitfragen, zu seinem 60. Geburtstag (29. 6. 1926) in herzlicher Verehrung gewidmet sein. Es ist dafür auch deshalb geeignet, weil auf seinen Wunsch hin diese einzelnen Lieferungen eines „Lebens Jesu" in den Biblischen Zeitfragen erscheinen und er mich wiederholt zur Fortsetzung ermuntert hat.

Herrn Prälat Bardenhewer danke ich bestens für Lesung einer Korrektur.

---

10. Teil.
Offenbarungen Jesu am Laubhüttenfest in Jerusalem.
Jo 7, 1 bis 10, 21.

§ 127. Jesus offenbart wieder seine himmlische Herkunft.
7, 1–52.

Die Kapitel 7—10 geben dem Evangelisten Johannes beson-
ders Gelegenheit, zu zeigen, wie Jesus „in sein Eigentum kam,
1 aber die Seinen ihn nicht aufnahmen“ (1, 11). Die Erwähnung des
nahen Paschafestes (6, 4) hätte nahegelegt, daß Jesus bald nach der
wunderbaren Speisung der Fünftausend wieder eine Wallfahrt nach
Jerusalem angetreten hätte. Aber er zog weiter in Galiläa umher,
worüber die Leser des Ev durch die Syn genügend unterrichtet
sind. Die Krankenheilungen in und um Gennesar (§ 125) müssen
diese bedeutsame Periode seines galiläischen Wirkens eingeleitet
haben. Der bei seinem letzten Jerusalembesuch, also vor einem
Jahre, gefaßte Tötungsbeschluß „der Juden“, d. h. ihrer Führer
(5, 18), war für Jesus der Grund, nicht mehr in Judäa und be-
sonders in Jerusalem länger tätig zu sein (*περιπατεῖν*); er hätte
dadurch die jüdische Gegnerschaft neuerdings herausgefordert und nach
2 menschlichem Ermessen seinen Tod herbeigeführt. Nach einem halben
Jahre rückte aber das große jüdische Fest der Laubhütten (*ἡ σκηνο-
πηγία* = der Hüttenbau, חג הסכות *ἑορτὴ τῶν σκηνῶν* vom
15. bis 21. Tischri, d. i. durchschnittlich Anfang Oktober) heran.
Jesus mußte also, wenn er wie bisher als gesetzestreuer Jude gel-
ten wollte, wenigstens jetzt nach Jerusalem wallfahren, da von Ga-
liläern damals mindestens ein einmaliger (wohl nicht ein dreima-
liger, wie Ex 23, 17 gebietet) Besuch des Tempels verlangt wurde.
Bei der neuerdings vorgeschlagenen Umstellung der Kapitel 5 und
6 würde sich 7, 1 ff unmittelbar an 5, 47 anschließen, was an sich
passen würde. Das Wirken in Galiläa würde dann nur vom
Paschafest (5, 1) bis zum nächsten Laubhüttenfest dauern, also statt
anderthalb nur ein halbes Jahr umspannen. Aber wie § 123
dargetan wurde, gehört die wunderbare Brotvermehrung in ein
viel späteres Datum galiläischer Wirksamkeit, kann also nicht vor
Kap. 5 gesetzt werden.
3 Die Festwallfahrt nach Jerusalem wollte Jesus in besonderer
Weise machen. „Seine Brüder“, d. h. seine Verwandten, hatten

die Initiative ergriffen und Jesus zur Reise nach Judäa aufgefordert. Auch dort hatte Jesus durch seine früheren Paschawallfahrten nach Jerusalem (2, 23; 5, 1) und seine erfolgreiche und langdauernde judäische Tauftätigkeit (3, 22) zahlreiche Anhänger (*μαθηταί*) gewonnen. Es schien den Verwandten Jesu seine Pflicht zu sein, auch vor diesen Jüngern eine Wirksamkeit — sie denken besonders an Wunder — wie in Galiläa zu entfalten. Die Beschränkung auf das vom Zentrum des Judentums entferntere Galiläa erschien ihnen als „ein Wirken im Verborgenen", das gegen alle Regel sei; kein religiöser Führer stelle sein Licht unter den Scheffel, sondern jeder strebe doch selbst (*καὶ αὐτὸς*) darnach, in vollster Öffentlichkeit aufzutreten. Die großartige galiläische Wirksamkeit (*εἰ ταῦτα ποιεῖς*) fordere unbedingt die Krönung durch eine Offenbarung vor der ganzen Welt, was in Jerusalem hätte geschehen können. Der Evangelist sieht in diesen von jüdischen messianischen Erwartungen und verwandtschaftlichem Stolze diktierten Äußerungen eine Verständnislosigkeit gegenüber den ganz anders gearteten Zielen Jesu, also „Unglauben", und beklagt es, daß sogar die Verwandten, die doch Jesu Art besonders hätten kennen müssen — es waren ja wohl drei davon auch Apostel —, sich so wenig ihm angepaßt haben (vgl. z. B. die Verständnislosigkeit der Apostel gegenüber den Leidensweisſagungen Jesu Mt 16, 22 f ∧ ; Mk 9, 32 +; Lk 18, 34). Jesus lehnt daher die Aufforderung seiner Verwandten ab mit der Begründung, daß seine Zeit, d. h. der Moment, um „sich der Welt zu offenbaren", noch nicht da sei; sie aber könnten sich jederzeit ungehindert der Welt zeigen (*καιρός* muß beidemal die gleiche Bedeutung haben), da die Welt, d. h. die Gott fremd gegenüber stehenden Menschen, sie unmöglich hassen und verfolgen können (weil sie ja auch weltlich denken). Christus dagegen steht in vollendetem Gegensatz zur Welt; er klagt die Weltmenschen als Sünder an und wird deshalb von ihnen gehaßt. Die Folge wäre, daß Jesus bei dem von seinen Verwandten gewünschten öffentlichen Auftreten getötet würde. Darum will Jesus noch nicht nach Jerusalem gehen, sondern wartet zuerst noch die Vollendung des ihm vom Vater bestimmten Zeitmaßes in Galiläa ab. Seine Verwandten bekommen aber die Weisung, sogleich nach Jerusalem zu reisen.

4 5 6 7 8 f

Wie auf der Hochzeit von Kana die Stunde bei der Bitte Mariens noch nicht gekommen war (2, 4), aber dann sofort kam, so machte Jesus die zuerst abgelehnte Jerusalemreise nach der Abreise der Jünger doch (vgl. auch 11, 6 f). Da aber die Reise

10

heimlich und nicht im Anschluß an eine Festkarawane erfolgte, so ist weder ein Widerspruch mit der vorherigen Weigerung, noch eine Änderung seines Entschlusses oder gar der Beweis, daß Jesus vorher gelogen habe, vorhanden.

11 In Jerusalem wurde Jesus, nachdem er schon solange nicht mehr dorthin gekommen war, von Freund und Feind erwartet, und
12f man fahndete nach ihm. Das Urteil über ihn lautete damals völlig entgegengesetzt. Die einen betrachteten ihn als einen „guten" Menschen, der Gottes Sache vertrete, die andern als einen „Volksverführer". Aber beide Urteile wurden nur im geheimen ausgesprochen (γογγυσμός) und nicht frei in voller Öffentlichkeit vertreten. Die Freunde Jesu mußten ja eine Verfolgung von seiten der Führer des Judentums befürchten, aber auch seine Feinde hatten wohl wegen ihres langen Zuwartens (vgl. Vers 26) eine Änderung der Gesinnung der Synedristen für möglich gehalten.

14 In der Mitte der Festwoche langte Jesus in Jerusalem an und zeigte sich sofort im Tempel, wo er wie früher das anwesende Volk, das teils aus Einheimischen, teils aus Festpilgern bestand,
15 belehrte. Bei diesen Reden bekundete er wieder eine staunenswerte Kenntnis von „Schriften" (γράμματα), worunter wohl das AT nebst den verbreiteten Auslegungen und Traditionen, wie sie in den Rabbinenschulen gelehrt wurden, zu verstehen ist. Die Verwunderung darüber, daß er, ohne Rabbinenschüler gewesen zu sein, solche Kennt-
16 nisse besitze, erklärt Jesus mit dem Hinweis auf die Inspiration durch den, der ihn in die Welt gesandt hat; was er lehre, sei nicht sein eigenes
17 Wort, sondern dessen Wort. Den göttlichen Ursprung seiner Lehre könne jeder erkennen, der sich dazu entschlossen hat (θέλῃ; auch die menschliche Willenskraft ist neben der göttlichen Prädestination bei Jo nicht unbeachtet geblieben), alles zu tun, was Gottes Wille gebietet. Diese praktische Apologetik wird ihm die persönliche Erfahrung vermitteln, daß Christus nur das Organ göttlicher Offen-
18 barungen ist. Religiöse Führer, die nur eigener Initiative und eigener Inspirationen gehorchen, sind alle ehrgeizig. Das ist Christus nicht, weil er nur Gottes Ehre zu fördern sucht. Also (Vers 18 ist ein Syllogismus) hat Christus auch keine egoistischen Motive, sondern ist
19 Verkünder der Wahrheit und frei von Sünde. Von der Defensive wieder (vgl. 5, 42) in die Offensive übergehend erklärt dann Jesus, daß seine Feinde keine Berechtigung haben, ihn dem Tode überliefern zu wollen. Sie werfen ihm Verletzung des mosaischen Gesetzes vor (Sabbatschändung 5, 18). Aber die Juden sind samt und son-

ders Übertreter des atl Gesetzes (vgl. Röm 2, 1), obwoh dies von einer so verehrten Persönlichkeit wie Moses stammt. Der öffentliche Vorwurf Jesu: „Warum trachtet ihr mir nach dem Leben?“ veranlaßt einen Zwischenruf der darüber überraschten Volksmenge, 20
die den Anschlag für so unmöglich hält, daß sie in Jesu Worten nur eine von einem bösen Geist ausgehende Trübung des Verstandes vermutet; Jesus soll das behauptete Vorgehen seiner Feinde beweisen, indem er die Urheber des Anschlages (τίς) nennt. Jesus 21
tut es indirekt durch Hinweis auf die angebliche Schuld, die ihm die Gegnerschaft der Führer des Judentums eingetragen hat. Sie bestand in einer einzigen Tat und noch dazu in einer Wundertat, deretwegen das jüdische Volk heute noch staunt (θαυμάζετε διὰ τοῦτο gehört wohl zusammen; die gleiche Konstruktion Mk 6, 6; Apk 17, 7). Jesus meint zweifellos die an einem Sabbat vollzogene Krankenheilung am Bethesdateiche, die nach der Ansicht seiner Feinde ein todeswürdiges Verbrechen darstellt (vgl. 5, 16 und 18). Nun aber 22
bestreitet Jesus die Sabbatverletzung durch Hinweis auf den jüdischen Gebrauch, am Sabbat die Beschneidung der Knaben zu vollziehen, wenn er der achte Tag nach der Geburt ist (vgl. die rabbinischen Belegstellen bei Strack-Billerbeck II 487 f). Hier wird also der Konflikt zwischen dem Sabbatgebot und dem mosaischen Beschneidungsgebot (Lv 12, 2 f), das aber nur die Wiederholung eines von den jüdischen Patriarchen stammenden Gebotes ist (Gn 17, 10 ff Gottes Gebot an Abraham), zugunsten des Beschneidungsgebotes entschieden. Daraus zieht Jesus die Schlußfolgerung a minori ad maius: 23
Wenn das Sabbatgebot schon der (reinmachenden) Operation an einem einzigen Gliede des Körpers weichen muß, so kann das Gesundmachen des gesamten Körpers erst recht nicht durch das Sabbatgebot gehindert sein. Der Zorn (χολᾶτε) der Juden über Jesu Sabbatheilung ist also unberechtigt und stützt sich auf ein oberfläch- 24
liches, nur den Anschein der Sabbatverletzung berücksichtigendes (κατ' ὄψιν) und ungerechtes Urteil, wovor deshalb Jesus zum Schlusse ausdrücklich warnt.

Diesen Erklärungen vor dem ganzen Volke folgt eine Auseinandersetzung mit Einwänden, die Bewohner Jerusalems gegen Jesus erhoben hatten. Diese waren erstaunt, daß die Feinde Jesu, von 25
denen sie wußten, daß sie ihn dem Tode überliefern wollten, ihn so öffentlich vor dem Volke reden lassen, ohne ihn in Gegen- 26
reden zu widerlegen. Die etwa mögliche Erklärung dieses Verhaltens, die Synedristen (ἄρχοντες) hätten ihre Gesinnung geändert und

27 die Messianität Jesu „als Wahrheit" (ἀληθῶς) anerkannt, weisen sie ab (ἀλλά) mit der Erwägung, daß nach den jüdischen Erwartungen das Auftreten des Messias sich so überraschend und herrlich vollziehen muß, daß „niemand erkennt, woher er stammt", d. h. daß ihm niemand seine irdische Herkunft (vgl. Vers 42) ansieht und seine Entwicklung aufzeigen kann; nun aber ist das Vorleben Jesu
28 allgemein bekannt; also kann er nicht der Messias sein. Dieser Hinweis auf seine irdische Herkunft veranlaßt Jesus zu einer besonders feierlichen Proklamation (ἔκραξεν διδάσκων καὶ λέγων) seiner himmlischen Herkunft im Tempel. Er konzediert den Juden, daß ihr Wissen sowohl um seine Person wie um seine Herkunft wahr ist. Aber sie hätten sich bei dieser Kenntnis der irdischen Herkunft nicht begnügen lassen, sondern auch erkennen sollen, daß Jesu Auftreten in der Welt noch eine höhere Ursache hat. Nicht Jesus selbst hat es veranlaßt, sondern er wurde von einem andern, der wirklich existiert, in die Welt gesandt (zu ἀληθινός ergänze πέμπων = es existiert ein wirklicher Sender, nämlich der, der mich gesandt hat). Leider muß Jesus den Juden den Vorwurf mangelnder Kenntnis dieses Senders
29 machen (vgl. 5, 23 38 42), während er für sich selbst als eine von ihm stammende Person (völlige) Kenntnis desselben in Anspruch nimmt (vgl Mt 11, 27 <). Κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν steht betont, koordiniert dem ἐγὼ οἶδα αὐτόν, als Erklärung seiner Herkunft am Schlusse. Daß Gott der Sender Jesu ist, hätten die Juden erschließen
30 müssen. Die Feinde Jesu haben wohl auch teilweise in seinen Aussagen erneute Gotteslästerungen gesehen und deshalb nach Gelegenheit gesucht, ihn festzunehmen. Aber es kam zu keiner Handanlegung, d. h. Verhaftung, weil die von der göttlichen Vorsehung bestimmte Stunde für Jesu Sterben noch nicht gekommen war.

31 Im Gegenteil, Jesus hatte durch sein Auftreten im Tempel den Erfolg erreicht, daß zahlreiche neue Gläubige unter dem jüdischen Volke sich ihm anschlossen. Diese glaubten an seine Messianität, weil sie sich in ihrer schlichten Denkart sagten: Die Wunder Jesu sind jetzt (im Laufe seiner langen öffentlichen Tätigkeit) so zahlreich geworden, daß sie nicht mehr überboten werden können; wenn der Messias erst in der Zukunft kommen sollte, könnte er nicht mehr leisten als Jesus; also muß Jesus selbst der große erwartete Wundertäter, der
32 Messias, sein. Diese nur in privaten Unterredungen heimlich (γογγύζειν wie Vers 12) ausgesprochenen Glaubensäußerungen des Volkes kamen aber doch den pharisäischen Eiferern zu Ohren und veranlaßten sie, die priesterlichen Mitglieder des Synedriums (οἱ ἀρχ-

ἱερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ist keine unlogische Zusammenstellung, weil die Hohenpriester meist Sadduzäer waren) zu einem gemeinsamen entscheidenden Vorgehen gegen Jesus zu bereden. Es wurden nun Synedriumsdiener direkt mit der Verhaftung Jesu beauftragt. Im Hinblick auf dieses Vorgehen der Synedristen gegen ihn, das 33
ja in einem halben Jahre zum Ziele führen wird, erklärt Jesus seinen Feinden öffentlich, daß er nur mehr kurze Zeit unter den Juden weilen und dann zu dem, der ihn gesandt hat (Vers 29), weggehen werde. Für seine Feinde werde sich dann die traurige 34
Lage ergeben, daß sie zwar nach ihm suchen, ihn aber nicht finden werden, weil ihnen der Ort, wo er weilen wird, unzugänglich sein wird. Jesus meinte mit dieser Prophezeiung seine Himmelfahrt; als ungläubige Menschen werden die Feinde Jesu vom Himmel ausgeschlossen sein, obwohl sie (reuevoll) zu Jesus kommen möchten (3, 18; vgl Lk 13, 25; Mt 8, 12). Die Zuhörer Jesu verstanden 35
aber Jesu Wort nicht und erwogen die Möglichkeit, daß Jesus damit ein bevorstehendes Verlassen Palästinas und ein Aufsuchen von griechischen Ländern, in denen die Juden nur zerstreut wohnen (jüdische Diaspora), ja sogar eine Heidenbekehrung angekündigt habe. Daß Jesus ausdrücklich als Ziel seines Weggangs seinen Sender, also Gottvater, genannt hat, hatten die Juden, weil nach ihrer Meinung unmöglich, gar nicht in Erwägung gezogen. Aber die Dro- 36
hung, daß sie Jesus nicht finden werden, beschäftigte ihr Nachdenken sehr, weshalb der Evangelist das Rätselwort (Vers 34) sogar wiederholt. 8, 21 und 13, 33 spielt es noch einmal eine Rolle.

Während die bisher in Kap. 7 erzählten Belehrungen Jesu in 37
der zweiten Hälfte der Laubhüttenwoche gesprochen wurden, ist eine weitere wichtige Proklamation (ἔκραξεν) am letzten, dem sog. großen Festtage erfolgt. Damit ist wahrscheinlich der 7. Tag gemeint, der durch besonders feierliche Zeremonien ausgezeichnet war (während der noch als Festtag angehängte 8. Tag nicht so feierlich begangen wurde). Jesus fordert jeden, der dürstet, d. h. Sehnsucht nach religiöser Wahrheit und Kraft hat (Mt 5, 6), auf, sich diesen (geistigen) Trank bei ihm selbst zu holen. Vielleicht war die am Laubhüttenfest täglich wiederholte Zeremonie des Wasserschöpfens aus dem Teiche Siloa näherer Anlaß für dieses Jesuswort. Was der Mensch 38
durch sein gläubiges Trinken (ὁ πιστεύων = ἐάν τις πιστεύῃ) in sich aufnimmt, ist lebendiges Wasser (4, 10), das in ihm zu Strömen anwächst, die sich dann von seinem Innern aus (ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ) weiter verbreiten. Das gewählte Bild (nicht das ganze

Wort) ist atl. Nach Is 44, 3 wird Jahve Wasser ausgießen auf den Durstigen und Bäche auf das trockene Land; seinen Geist wird er ausgießen auf Jakobs Samen. Nach Is 58, 11 wird Israels Volk sein wie ein bewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, deren Wasser nicht versiegen. Jesus Sirach (24, 30–33) vergleicht sich selbst mit einem Graben und Kanal, in den Wasser aus einem Flusse fließt; der Graben wird zum Fluß und der Fluß zum Meer;
39 so will er Belehrung wie Weissagung ausschütten. Auch nach Jo versteht Jesus unter den Wasserströmen den Geist (Gottes), den die Gläubigen in der Zukunft empfangen werden (Pfingstfest und seine Folgen). Damals konnten die pneumatischen Wirkungen in den Gläubigen noch nicht entstehen, weil der Heilige (ἅγιον ist aber wohl verdeutlichende Hinzufügung) Geist als Fortsetzer des Werkes Christi erst dann in die Welt trat, als dieses durch seine Himmelfahrt (ἐδοξάσθη) vollendet war.

40 Auch die Predigt des letzten Laubhüttentages hatte bei der Volksmenge Erfolg (vgl. Vers 31). Nur lauteten die anerkennenden Meinungen über Jesus noch verschieden. Die einen sahen in ihm „den messianischen Propheten" (vgl. § 25 zu 1, 21 und § 124 zu
41 f 6, 14), während andere ihn für den Messias selbst erklärten. Diesen weitestgehenden Schluß hatten die ersteren — und wohl auch andere Leugner der Messianität Jesu — nicht gewagt, weil zwei atl messianische Weissagungen entgegenstanden: der Messiasherrscher mußte Davidide sein (2 Sm 7, 12; Is 11, 1; Jer 23, 5) und in der kleinen Stadt Bethlehem (darum κώμη) geboren sein (Mich 5, 1; Mt 2, 6), wo David als Jesses Sohn seine Jugendzeit verlebt hat; beide Bedingungen habe der „Galiläer" Jesus nicht erfüllt. Diese Juden waren also in Unkenntnis über die näheren Umstände der Geburt Jesu; Jo aber hat diese Einwände sicher nur erzählt, um seinen Lesern, die die Geburtsgeschichte Jesu kennen, zum Bewußtsein zu bringen, wie Jesu Auftreten bis ins Einzelnste hinein messianischen
43 Weissagungen entsprach. Die Folge dieser verschiedenen Volksmeinungen über Jesus war eine Parteinahme für und gegen ihn,
44 so daß eine direkte Spaltung entstand. Darum bemühten sich andere, das Streitobjekt zu beseitigen und Jesus einfach zu verhaften (vgl. Vers 30 und 32). Es kam aber wieder nicht (vgl. Vers 30) zur Ausführung des Vorhabens, weil niemand den Mut dazu hatte.

45 Auch die (nach Vers 32) ausgesandten Synedriumsdiener hatten es nicht gewagt, die Verhaftung Jesu zu vollziehen, und kehrten unverrichteter Dinge zu ihren Auftraggebern zurück. Deshalb zu Rede

gestellt verteidigten sie sich mit dem noch nie dagewesenen Eindruck 46
der Rede Jesu (vgl. Mt 7, 29), erhielten aber von den Pharisäern 47
den Vorwurf, den Verdacht einer Verführung durch Jesus auch auf
sich geladen zu haben; sie hätten sich als Diener unbedingt nach 48
ihren Herrn zu richten gehabt und sich sagen müssen: kein Synedrist
und kein (führender) Pharisäer glaubt an Jesus, nur das gesetzes- 49
unkundige Volk (עַם הָאָרֶץ) habe sich von ihm verführen lassen und
sei (deshalb) von Gott verflucht.

Nur ein Synedrist war mit diesem Vorgehen gegen Jesus nicht 50
einverstanden: Nikodemus (vgl. 3, 1). Er wagte es zwar auch
nicht, direkt für Jesus sich auszusprechen, verlangte aber gewissen- 51
hafte Anwendung des atl Gesetzes, das nicht zuläßt, daß einer un-
verhört und ohne (volle) Kenntnisnahme des Tatbestandes verurteilt
wird (vgl. Dt 1, 16 f). Die übrigen Synedristen sahen aber in diesem 52
Verlangen eine Parteinahme für Jesus, die eigentlich nur durch Lands-
mannschaft (*μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ;*) erklärt werden könnte;
im vorliegenden Falle sei der Betrug Jesu von vornherein klar; Nach-
forschung in der Hl. Schrift müsse ergeben, daß Gott keinen Propheten
in Galiläa erweckt; Jesus sei Galiläer, also unmöglich Prophet (ge-
schweige denn Messias). Angesichts der Tatsache, daß Propheten
wie z. B. Jonas aus Galiläa stammten, muß man entweder die
so redenden Synedristen der Unkenntnis ihrer Prophetenviten zeihen
oder, was wahrscheinlicher ist, unter dem Propheten, der hier gemeint
ist, einen damals erwarteten, mit der messianischen Zeit zusammen-
hängenden Propheten verstehen.

§ 128. Jesus und die Ehebrecherin.

7, 53—8, 11.

Diese Perikope fehlt in den meisten Uncialhss (außer D F) und
in den orientalischen Übersetzungen. Manche Minuskelhss fügen sie
am Ende des Jo-Ev oder (wie die Ferrargruppe) nach Lk 21, 38
ein, bieten aber zahlreiche Varianten in der Textgestaltung. Da sie
in einigen Italacodices (b c) steht, kam sie auch in die Vulgata
(vgl. Hieronymus, Contra Pelag. II 17, der die Perikope als echt
behandelt, da sie in vielen griechischen und lateinischen Hss stehe).
Während die griechischen Kirchenväter die Perikope nicht zitieren
(auch nicht die Exegeten des Jo-Ev), hielten sie lateinische für echt.
Augustinus glaubte, sie sei aus Furcht vor laxer Anwendung ge-
strichen worden (De coniugiis adulterinis II 7). Der älteste Zeuge
ist die Didascalia Apostolorum (ed. Fr. X. Funk I 92 f). Der

Stil der Perikope ist ganz unjohanneisch und zeigt mit dem der Syn Verwandtschaft. Z. B. fehlt das fortführende οὖν (= nun) des Jo und wird durch das syn δέ ersetzt. Auch ist die Verbindung mit dem Vorausgehenden und Folgenden eine sehr lose.

53 Die Mitteilung, daß die Synedristen (nach der Verhandlung mit Nikodemus) alle nach Hause gingen, berichtet eine Selbstverständlich-
8,1 keit, die bei Jo keine Parallele hat. Man versteht auch nicht, warum gerade von diesem Tage des Laubhüttenfestes erzählt wird,
2 daß Jesus auf dem Ölberg übernachtet, am anderen Morgen aber wieder den Tempel aufgesucht hat, da diese Übernachtung in keinem Zusammenhang mit dem Folgenden steht. Es liegt wohl eine Nachbildung von Lk 21, 37 vor, wie auch die Aussage, daß „das ganze Volk" (λαός statt des von Jo immer gebrauchten ὄχλος) ihn im Tempel aufsuchte, von Lk 21, 38 beeinflußt erscheint. Daß Jesus im Tempel „sitzend" predigt, hat bei Jo keine Parallele (wohl aber
3 bei Mt 5, 1; Lk 5, 3; vgl. stilistisch auch Mk 2, 13). „Die Schriftgelehrten und Pharisäer" (unjohanneisch, aber sehr häufig bei den Syn) führten nun, während Jesus die Volksscharen belehrte, eine auf der Tat des Ehebruches ertappte Frau herbei und stellten
4 sie vor Jesus hin in die Mitte der Volksmenge. Sie teilten
5 Jesus die Schuld mit (ἐπ' αὐτοφώρῳ = auf frischer Tat), erwähnten die Strafe der Steinigung, die nach dem mosaischen Gesetze die Ehebrecherin treffen muß (vgl. Dt 22, 21—24), und fragten ihn
6 nach seiner Meinung (über das, was jetzt zu tun sei). Sie hofften dabei, aus der Antwort Jesu einen neuen Anklagepunkt gegen ihn zu gewinnen (vgl. Mt 12, 10+). Wenn er sich nämlich auch hier als „Freund der Sünder" (Mt 11, 19<) bekundet und die Todesstrafe als nicht angebracht bezeichnet hätte, so hätten sie ihn des Widerspruchs gegen das alt Gesetz geziehen. Jesus aber nahm von seinen Feinden keine Notiz, sondern zeichnete niedergebückt mit
7 dem Finger Buchstaben in den Staub des Tempelbodens. Erst auf erneutes und fortgesetztes Befragen richtete er sich auf und sagte das kurze Wort: „Wer aus euch ohne Sünde ist, werfe zuerst einen Stein auf sie!" Er knüpfte damit an eine weitere Gesetzesvorschrift (Dt 17, 7) an, die bei todeswürdigen Verbrechen den Belastungszeugen auch die Pflicht, zuerst den Verbrecher zu töten, auferlegt. Die Ankläger der Frau waren im Begriffe, als Belastungszeugen vor das jüdische Gericht zu treten; sie müssen also dann auch an der Hinrichtung sich beteiligen. Wenn sie aber nun selbst auch Sünden auf sich geladen haben und Gesetzesverletzer sind ebenso wie die Ehebrecherin, dann entsteht das widersinnige Verhältnis, daß ein Gesetzesverletzer einen anderen Gesetzes-

verletzer straft. Darum gestattet Jesus nur sündenreinen Menschen, im Prozeß gegen die Ehebrecherin als Ankläger und Zeugen aufzutreten. Wenn das Gesetz in diesem Falle erfüllt werden soll, muß es auch ganz erfüllt werden. Nach dieser Abweisung setzte Jesus 8
das Auf-den-Boden-Schreiben fort, um zu zeigen, daß er sich nicht in weitere Diskussionen einlassen und das Tun seiner Feinde nicht mehr beobachten wolle. Sein Wort hatte aber eine derartige, 9
nur als Wunder zu erklärende Wirkung, daß die Juden, welche die Ehebrecherin herbeigeführt hatten, sich still nacheinander, die alten Männer voran, entfernten und die Frau allein bei Jesus und in der Mitte derer, die vorher um ihn gewesen waren, zurückließen. Da wandte sich Jesus, der sich wieder aufrichtete, direkt an sie mit 10
dem Hinweis auf das Verschwundensein ihrer Ankläger (*ποῦ εἰσιν;*) und der Frage, ob jemand eine Verurteilung (genauer den Entschluß, sie anzuklagen, was zu einer Verurteilung geführt hätte) ausgesprochen hätte. Nachdem die offenbar von tiefer Reue erfüllte Ehebrecherin 11
diese Frage verneint hat, erklärt ihr Jesus, daß auch er kein verdammendes Urteil über sie ausspreche (vgl. 3, 13 und unten Vers 15), ermahnt sie aber zugleich, von nun an keine Sünde mehr zu begehen (vgl. 5, 14), zeigt also, daß er die Verfehlung der Frau keineswegs entschuldigen will.

Nach den äußeren und inneren Kriterien muß die Perikope als späterer Einschub in den Johannestext erklärt werden, den Redaktoren des sog. abendländischen Textes vollzogen haben. Die von Papias erläuterte, aus dem Hebräerevangelium stammende „Erzählung von einer Frau, die wegen vieler Sünden beim Herrn verleumderisch angeklagt wurde" (*διαβληθείσης;* Euseb., H. e. III, 39, 17), handelt wohl nicht, wie Rufins Übersetzung annimmt, „de muliere adultera, quae accusata est a Iudaeis apud dominum". Natürlich kann trotz ihrer Unechtheit die Perikope von der Ehebrecherin glaubwürdige historische Tradition bieten. Aber für kanonisch im Sinne des Konzils von Trient muß sie deshalb nicht erklärt werden, weil sie nicht zu den partes gehört, „prout in Ecclesia catholica legi consueverunt" (Sess. IV. vom 8. April 1546).

§ 129. Weitere Streitreden mit den Juden im Tempel. 8, 12—59.

1. Jesu Selbstzeugnis von sich als dem Lichte der Welt bleibt den Juden unverständlich. 8, 12—20.

Den Belehrungen Jesu am Laubhüttenfeste fügt Jo weitere 12
(*πάλιν οὖν* häufig bei Jo) Reden Jesu, die zu scharfen Auseinander-

setzungen mit den Vertretern des Judentums (αὐτοῖς, was bei Einfügung der Perikope von der Ehebrecherin schlecht zum Vorausgehenden passen würde) geführt haben. Wahrscheinlich sind sie auch noch während des Laubhüttenfestes (vielleicht am 8. Tage) oder bald nachher gesprochen worden. Nachdem die Verhaftungsversuche erfolglos geblieben waren, wählten die Feinde Jesu neuerdings die Taktik, seine Predigten anzuhören und durch Zwischenrufe und Antworten als falsch und töricht darzutun. Einen ersten Anlaß bot ihnen das von Jo schon im Prolog (1, 4 f und 9) vorbereitete große Jesuswort: „Ich bin das Licht der Welt", d. h. der Verkünder und Vermittler der nötigen religiösen Erkenntnis und Kraft. Jesus erklärt dazu, daß künftighin für den, der auf seinem Lebensweg sich ihm anschließt (durch lebendigen Glauben), keine intellektuelle und moralische Finsternis mehr bestehen, sondern ihm das Licht Christi, das ihm (ewiges) Leben vermittelt (φῶς ζωῆς), strahlen wird. Es ist möglich, daß Jesus dieses Wort im Hinblick auf die Zeremonie des Anzündens eines großen Feuers auf zwei hohen Kandelabern im Tempel am Abend des ersten Laubhüttentages gesprochen hat (ähnlich wie die Mahnung, den Durst bei ihm zu stillen 7, 37). Aber das Bild des Lichtes ist auch schon durch atl Weissagungen (Is 9, 1) nahegelegt und hat auch in heidnischen Religionen
13 zahlreiche Parallelen. Daß aber Jesus so kühn ist, seine eigene Person („ich bin") als das Licht der Welt zu bezeichnen, erregt das Ärgernis der Pharisäer. Sie wollen dies schon nach der formalen Seite nicht gelten lassen, weil es ein Selbstzeugnis darstellt, das nach den juristischen Regeln keine Beweiskraft (οὐκ ἀληθής, vgl. 5, 31)
14 hat. Jesus aber hält diesmal (5, 31 hatte er sich der formal juristischen Beurteilung seiner Gegner nur methodisch, konzessionsweise angepaßt) die volle Beweiskraft seines Selbstzeugnisses aufrecht, weil es einem jede Täuschung ausschließenden Selbstbewußtsein entspringt. Die (himmlische) Herkunft (3, 31) und das Ziel (die Rückkehr zum Vater 7, 33), also sein wahres Wesen und sein göttlicher Beruf liegen Jesus klar vor Augen, während seine Feinde trotz seiner
15 Offenbarungen dafür kein Verständnis haben, weil sie „fleischliche", d. h. rein natürliche (hier formal juristische) Maßstäbe an Jesu Wirken legen (vgl. 7, 24) und darnach über ihn richten und ihn verurteilen. Jesus seinerseits rächt sich aber nicht, indem er nun als Messias auch ein Gericht über seine Feinde hält. Dazu ist er
16ff nicht in die Welt gekommen (3, 17). Das hindert aber nicht, daß Jesus trotzdem gelegentlich (ἐάν) auch schon auf Erden das Tun

und Treiben seiner Feinde richten, d. h. verurteilen muß (vgl. Vers 26). Und dann kommt diesem seinem Urteil volle Rechtsgültigkeit und Gerechtigkeit (ἀληθής) zu, weil auch die vom AT für die Gültigkeit eines Zeugnisses geforderte Bedingung, nämlich die Zweizahl der Zeugen (Dt 17, 6; 19, 15), beim Urteile (die Begriffe κρίσις und μαρτυρία fallen hier zusammen) Jesu erfüllt ist. Sowohl er selbst wie sein Vater (5, 36 f) bekunden die Wahrheit der Lehre und des Wirkens Jesu, so daß Jesus gar nicht allein dasteht (vgl. 5, 19 und 30; 7, 28). Die Tatsache, daß aber der von Jesus in Anspruch 19
genommene Zeuge unsichtbar ist, veranlaßt den Zwischenruf: „Wo ist dein Vater?", d. h. dein Vater ist ja gar nicht da. Diesem Spott der Feinde begegnet Jesus nur mit der tragischen Konstatierung ihrer großen Schuld: wenn sie die Person Jesu näher studieren wollten, müßten sie in seiner Lehre und seinem Wirken die Offenbarungen seines Vaters, also den in Anspruch genommenen zweiten Zeugen, erkennen. So lastet der doppelte Schuldtitel auf ihnen: Unkenntnis Jesu und Unkenntnis seines Vaters, d. h. Gottes. Dem auf seine Gotteserkenntnis so stolzen Judentum wird also auch dieser Vorzug abgesprochen. Dem Evangelisten war diese furcht- 20
bare Verurteilung der Juden so bedeutsam, daß er auch wieder die Örtlichkeit angab, wo dieses schreckliche Wort fiel. Es war bei einer Predigt „im Schatzraum" (ἐν γαζοφυλακίῳ), d. h. wohl in einer Halle, die zu dem Gebäude gehörte, wo die Gelder und Schätze des Tempels aufbewahrt wurden (anders Mk 12, 41<, wo γαζοφυλάκιον Opferkasten heißt). Man hätte erwarten sollen, daß es nun nach dieser heftigen Auseinandersetzung zu einer Verhaftung Jesu gekommen wäre. Aber sie unterblieb wieder, weil die göttliche Vorsehung die Stunde dafür erst für spätere Zeit angesetzt hatte (7, 30).

2. Nach ihrem Sündentod werden die Juden Jesus als Gottgesandten erkennen. 8, 21—29.

Die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und seinen Feinden 21
wurden sogar noch fortgesetzt. Wohl bei einer neuen Zusammenkunft prophezeite ihnen Jesus, daß sie einmal ihr Verhalten gegenüber Jesus ändern werden. Jetzt wollen sie nichts von ihm wissen, aber einmal werden sie ihn sogar „suchen". Es wird die Zeit sein, wo er diese Welt verlassen haben wird; aber das Suchen wird ein vergebliches sein, weil ihnen der Aufenthaltsort Jesu verschlossen sein wird. Soweit liegt eine Wiederholung der Weissagung von 7, 33 f vor (darum εἶπεν πάλιν). Neu dagegen ist die furchtbare Be-

gründung der Unmöglichkeit, zu Jesus zu kommen: die Feinde Jesu werden in ihrem sündigen Zustande sterben, also der Verdammnis anheimfallen. Ihr Suchen Christi wird also nicht im Diesseits stattfinden (als ob sie der Frage: Was ist aus Jesus geworden? nicht los würden — das wäre kein „Suchen"; oder als ob sie wünschten, Jesus böte ihnen nochmals das Heil an — dann hätten sie ja Reue und könnten Jesus finden), sondern es ist das jenseitige vergebliche Anklopfen an der Türe und Um-Einlaß-Bitten sein (Lk 13, 25).
22 Die Juden hörten aber nicht auf diese sie selbst betreffende Drohweisſagung, sondern interessierten sich für das Schicksal Jesu. Daß er weggehen werde, deuteten sie nun nicht mehr wie 7, 35 auf eine mögliche Übersiedelung in die Diaspora, sondern richtig auf ein Sterben, erwogen aber die Möglichkeit eines Selbstmordes Jesu; dann würde seine Behauptung, die Juden könnten nicht zu ihm kommen, stimmen. Der Ort der Selbstmörder wird natürlich nicht der jenseitige Aufenthaltsort der sich gerecht fühlenden Feinde Jesu
23 sein. Jesus sieht in dieser Verständnislosigkeit der Juden gegenüber seiner Weisſagung den Ausfluß ihrer niedrigen und ganz durch weltliche (d. h. rein natürliche) Maßstäbe bestimmten Seins- und Denkweise, wodurch sie in diametralem Gegensatz zu seinem Wesen
24 stehen (vgl. 3, 31). Er bringt ihnen deshalb den Hauptpunkt seiner Weisſagung nochmals zum Bewußtsein, wiederholt ihnen, daß sie in ihren Sünden sterben werden, und nennt ihnen auch den Grund für diese Nichterlösung von ihren Sünden: es ist ihr Unglaube an
25 die Person (ὅτι ἐγώ εἰμι) Jesu (vgl. 3, 15 f). Daß die Juden daraufhin trotz aller vorangehenden Offenbarungen Jesu die Frage an ihn richten, wer er sei, soll mehr eine völlige Ablehnung seiner Person zum Ausdruck bringen. Demgegenüber erklärt Jesus, warum er trotz ihrer Verstocktheit sich an sie wendet: ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν; wohl = was ist der Grund dafür, daß ich doch zu euch spreche? (ὅτι in diesem Sinne auch Mk 2, 16; 9, 11 u. 28); τὴν ἀρχὴν = überhaupt. Andere fassen die Antwort Jesu in dem Sinne auf: „Ich bin, was (ὅτι) ich von Anfang an euch sage"; oder: „Ich bin von Anfang an das, was ich euch sage." Doch bestehen sprachliche Bedenken (es müßte wohl ἐξ ἀρχῆς und λέγειν heißen) dagegen und der Zusammenhang mit dem Folgenden wäre dann
26 nicht unmittelbar. Dort erklärt ja Jesus, warum er trotzdem direkt zu seinen Feinden spricht. Zu seiner Berufsaufgabe gehört es, über das Judentum, wie es diese vertreten, viel zu predigen, näherhin es in zahlreichen Punkten zu verurteilen (κρίνειν). Das will

er aber nicht bloß in Abwesenheit dieser Vertreter des Judentums tun; darum läßt er sich auch in direkte Auseinandersetzungen mit ihnen ein (obwohl er von der Erfolglosigkeit solcher Belehrungen überzeugt ist). In diesen Urteilen über das jesusfeindliche Judentum soll man aber dann nicht bloß die Meinung Jesu erblicken, sondern die öffentliche Verkündung (*λαλῶ εἰς τὸν κόσμον*) von Inspirationen, die Jesus von seinem Sender empfangen hat, die also von einem durchaus wahrhaftigen Wesen stammen (demnach nicht als falsch zurückgewiesen werden dürfen). Daß Jesus unter dem Sender 27
Gottvater verstanden hat, war aber seinen Feinden nicht zum Bewußtsein gekommen (trotz Vers 18b und 7, 16 f; 7, 33 und 35 bekundete eine ähnliche Verständnislosigkeit gegenüber der Person des Senders Jesu). Es fehlte ihnen am Willen, sich in Jesu Offenbarungen hineinzudenken und darum konnten auch die Verurteilungen Jesu, also seine Drohweissagungen, nichts an dem Resultate von Vers 19 ändern: *οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου.* 28
Einmal freilich wird, wie Jesus nochmals (vgl. Vers 21) beifügt, seinen Feinden ein Verständnis für seine Person und für sein vom Vater abhängiges Wirken (vgl. 5, 19 und 30) und seine von ihm inspirierte Lehre (Vers 26) aufleuchten. Es wird die Zeit sein, wo sie Jesus „erhöht haben werden". Damit deutete Jesus geheimnisvoll die Zeit nach seiner Kreuzigung (vgl. 3, 14 und 12, 32) an. In dem von den Juden gekreuzigten „Menschensohn" müssen dann diese das Werkzeug Gottvaters erkennen. Es ist dabei aber wohl auch hier nicht an ein diesseitiges Erkennen gedacht, zu dem die Feinde Jesu fast ausnahmslos nicht gelangt sind, sondern an das jenseitige, wo sie den Gekreuzigten erhöht zur Rechten des Vaters sitzen sehen werden (in *ὑψοῦν* liegt wohl ein Doppelsinn), also eine Erkenntnis, die für sie zu spät ist. Um die Juden vor diesem 29
Unglück zu bewahren, hebt Jesus zum Schlusse nochmals seine enge Verbindung mit seinem Sender, also Gott, hervor und warnt sie dadurch wieder (vgl. Vers 16) davor, ihn als alleinstehende Persönlichkeit zu betrachten. Gott verläßt ihn nicht, weil alles, was Jesus tut, das Wohlgefallen Gottes erregt (vgl. Mt 3, 17; 17, 5; Jo 4, 34). Jesus nimmt also vollendete Güte für sein Handeln in Anspruch.

3. Die Juden sind nicht Abrahams- und Gotteskinder, sondern Teufelskinder. 8, 30—59.

Die letzten Offenbarungen Jesu über seine Verbindung mit Gott 30
hatten auf viele Zuhörer einen solchen Eindruck gemacht, daß sie

zum Glauben kamen (es war also kein Wunderglaube wie der der
31 Jerusalemiten von 2, 23). Ihnen gilt Jesu Ermahnung zur Beharrlichkeit, die der Anlaß zu einer neuen, sehr heftigen Auseinandersetzung mit den Juden im Tempel zu Jerusalem geworden ist. Jesus hatte denen, die an seiner Offenbarung gläubig festhalten und dadurch sich als wahre Jünger (*μαθηταὶ* in weiterem Sinne = An-
32 hänger) bewähren, das große, in der damaligen Zeit von vielen Kulten und Mysterien angebotene Gut der Erkenntnis (*γνῶσις*) der (religiösen) Wahrheit versprochen und ihnen damit „Freiheit" (von
33 jeder den Willen zwingenden bösen Macht) verheißen. Dieses Wort von einer künftigen Befreiung erregte aber Anstoß bei den Feinden Jesu, die diese Prophezeiung mit angehört hatten. Wohl sie und nicht die Gläubigen (vgl. Vers 37 und 45 f) warfen, weil sie den Begriff Freiheit im sozialen Sinne auffaßten, sofort dazwischen, daß sie als Nachkommen des großen Stammvaters Abraham und Erben der ihm zuteil gewordenen Verheißungen doch immer freie Menschen gewesen sind und es niemals eine Zeit gab, wo die Juden als Sklaven von irgend jemand bezeichnet werden konnten. Die Zeit der Knechtschaft in Ägypten und das babylonische Exil wurde dabei wohl nicht als Sklaverei im eigentlichen Sinne betrachtet, weil der einzelne nicht Sklave war. Jesus aber hatte jeden einzelnen Juden
34 als unfrei bezeichnet. Er erklärte nun feierlich die von ihm gemeinte Sklaverei als eine religiöse: Dadurch, daß ein Mensch eine sündige Tat (*τὴν ἁμαρτίαν*) begeht, wird er ein Sklave der Sünde (*τῆς ἁμαρτίας*), die hier wie bei Paulus (Röm. 5, 21; 6, 12 u. ö.) als Herrin oder Tyrannin, als böse Macht betrachtet wird. In diesem Sinne ist jeder Jude (weil keiner sündenfrei ist)
35 ein Sklave. Es läßt sich auf ihn bildlich anwenden, was von jedem Sklaven in einem Hause gilt: er gehört nicht eigentlich zum Hause, kann entlassen oder verkauft werden und steht deshalb in keiner bleibenden Verbindung mit ihm. Anders ist die Stellung des Sohnes in einem Hause; er gehört dazu und bleibt zeitlebens in ihm. Dadurch, daß Jo das Nichtverbleiben, bezw. Verbleiben auf die ganze Ewigkeit (*εἰς τὸν αἰῶνα*, vgl. 4, 14; 6, 51; u. 58; Vers 51 f u. ö.) ausdehnt, hat er, wie fast immer bei seiner Wiedergabe bildlicher Jesusreden, die Deutung in das Gleichnis eingetragen. Der Sündensklave bleibt nicht in Ewigkeit im Reiche Gottes, sondern wird ausgeschlossen (Mt 8, 12); der Sohn, d. i.
36 Christus, bleibt in alle Ewigkeit der Herrscher seines Reiches. Darum kann er auch das Recht eines Hausherrn, die Freilassung

der Sklaven, ausüben, und wenn er es den (gläubig gewordenen) Juden gegenüber tun wird, dann werden diese das so sehr geschätzte Gut der Freiheit in Wirklichkeit für alle Zeit erreicht haben. Jesus ist also in der Tat der Vermittler von Freiheit. Den von 37
en Juden erhobenen Einwand der Abrahamskindschaft konzediert ihnen Jesus. Sie sind Nachkommen Abrahams. Aber andererseits tun sie etwas, was mit wahrer Abrahamskindschaft in vollendetem Widerspruch steht: sie trachten Jesus (dem Messias) nach dem Leben (man sieht: Jesus redet nicht mehr die gläubig Gewordenen, sondern seine Feinde an), was wieder nur bei völliger Verständnislosigkeit gegenüber der Lehre Jesu möglich ist (*οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν* = sie schreitet in euchn icht vorwärts, dringt nicht in euer Inneres, sondern wird nur äußerlich vernommen). Das ist, wie Jesus neuerdings 38
(vgl. 5, 19 f und Vers 26) hervorhebt, um so schlimmer, als Jesus ja nur lehrt, was er bei seinem Vater geschaut hat, also göttliche Lehren den Menschen offenbart. Wieder von der Verteidigung zum Angriff übergehend gibt Jesus dem Zwiegespräch eine neue Wendung und erklärt, daß dieses Verhältnis zwischen Vater und Kind auch bei seinen Feinden in analoger Weise gilt. Auch sie handeln nach den Inspirationen (*ἃ ἠκούσατε*) ihres Vaters. Und nun dreht sich die weitere Erörterung um die Frage: Wer ist dieser Vater der Juden? Den von den Juden nochmals ausdrücklich in Anspruch 39
genommenen Vorzug der Abrahamskindschaft läßt Jesus nicht gelten. Wer Abrahamskind ist, ist verpflichtet so zu handeln wie Abraham (*εἰ . . . ἐστε, . . . ποιεῖτε* verdient als lectio difficilior den Vorzug vor *εἰ . . . ἦτε, . . . ἐποιεῖτε ἄν*). Das tun die Feinde Jesu 40
aber nicht, wie allein der erneute (vgl. Vers 37) Hinweis auf ihre Tötungsabsicht gegenüber Jesus beweist. Jesus erklärt sich dabei wieder als Offenbarer der religiösen Wahrheit (vgl. Vers 32), die er vom Vater empfangen hat (Vers 38), um die Größe des Verbrechens, das der Mord eines Gottesboten darstellt, hervorzuheben. Das ist also eine Tat, die zu der Handlungsweise eines Abraham im vollendeten Kontraste steht. Auf Abrahamskindschaft im eigentlichen Sinne können also die Feinde Jesu keinen Anspruch erheben, aber eine andere Kindschaft spricht sich in ihrer Handlungsweise aus. 41
Die Juden, welche immer noch an eine leibliche Nachkommenschaft dachten, stellten die Existenz eines anderen Stammvaters als Abraham in Abrede; ihr Volk ist legitim und verdankt nicht der Unzucht seiner Stammeltern sein Dasein. Die auch vertretene Auffassung des Verses 41b: „Wir sind kein von Gott abgefallenes Volk" wird

dem *ἐγεννήθημεν* (oder *γεγεννήμεθα*) nicht ganz gerecht. Um aber noch jede andere Vaterschaft völlig auszuschließen, erklären die Juden sich als Gottesvolk: Gott ist der eine gemeinsame Vater des gesamten Volkes Israel. Damit glaubten sie Jesus völlig zu wider-
42 legen. Aber gerade diese Vaterschaft bestreitet ihnen Jesus ebenfalls aufs entschiedenste. Den indirekten Beweis dafür liefert das Fehlen der Liebe zu Jesus. Da Jesus nichts anderes ist als ein Gottgesandter, der nicht aus eigener Initiative, sondern von Gott her in die Welt gekommen ist (*ἥκω*), müßte Jesus von den Juden, falls sie wirklich Gotteskinder wären, aufs freudigste begrüßt werden. Da das bei den Feinden Jesu aber nicht der Fall
43 ist, sind sie keine Gotteskinder. Wessen Kinder sind sie dann? Die feindselige Gewalt (*οὐ δύνασθε*), die sie hindert, seine Offen-
44 barung wirklich zu hören und zu erkennen (vgl. Vers 37), ist der Teufel (*ὁ διάβολος* 6, 70; 13, 2), der ihr Vater ist und dessen Wünsche sie bereitwillig (*θέλετε*) erfüllen. Von diesem inspiriert wollen sie auch Jesus morden. Darum heißt er hier „Menschenmörder von Anfang an", womit auf die Verführung im Paradiese angespielt ist, da durch diese Sünde der Tod in die Welt kam (Röm 5, 12). Im Gegensatz zu Jesus, der die Wahrheit predigt (Vers 40), steht der Teufel außerhalb des Reiches der Wahrheit (*οὐκ ἕστηκεν*), weil umgekehrt auch die Wahrheit in ihm keinen Platz hat. Wenn also der Teufel spricht, d. h. Inspirationen gibt, so ist es Lüge, also durchaus das, was dem eigenen Wesen des Teufels entspricht (vgl. Mt. 12, 34<). Er ist eben „Lügner und der Vater des Lügners" (*αὐτοῦ* wohl nicht = *τοῦ ψεύδους*, sondern *τοῦ ψεύστου*,
45 jeder Lügner ist Teufelskind). Kinder eines solchen Vaters glauben dann freilich Jesus, dem Prediger der Wahrheit, nicht. Um zu beweisen, daß er Vertreter der Wahrheit ist und mit Lüge nichts zu tun hat, verkündet Jesus seine Unsündlichkeit und fragt, wer imstande sei, den Beweis zu liefern (*ἐλέγχειν*), daß er je eine Sünde begangen habe. Offenbar hat keiner der Zuhörer diesen Beweis zu führen gewagt. Darum weist Jesus wieder auf den Widersinn hin, ihm als Prediger der Wahrheit den Glauben zu verweigern. (Die Gläubigen, an die sich Jesus zuerst gewandt
47 hat, sind also völlig in den Hintergrund getreten). Aber der Grund des Unglaubens ist klar: Auf Gottes Wort hören kann nur, „wer aus Gott ist", d. h. das Gotteskind (1, 12); die Feinde Jesu sind (als Teufelskinder) keine Gotteskinder, also hören sie nicht auf Gottes Wort (das ihnen durch Christus vorgelegt wird).

Die Schuld der Juden besteht also im letzten Grunde darin, daß sie
nicht wahre Gotteskinder sind. Sie selbst sehen aber in diesen Vor- 48
würfen nur den Erguß einer judenfeindlichen, halbheidnischen Gesinnung, wie sie den Samaritanern eigen ist, und die Auswirkung dämonischer Besessenheit (vgl. 7, 20), kehren also den ihnen gemachten Vorwurf teuflischer Beeinflussung einfach um und glauben damit ein
richtiges (*καλῶς*) Urteil über Jesus gefällt zu haben. Jesus ver- 49
neint es, von einem Dämon besessen zu sein; er tue ja alles zur Ehre Gottes (was ein Dämon nie zulassen würde), selbst aber werde er durch das feindselige Verhalten der Juden seiner Ehre beraubt.
Das ist nun freilich eine Schmach, die Jesus selbst hinnimmt, weil 50
er nicht auf die Welt gekommen ist, um Ehre von seiten der Menschen einzuheimsen (vgl. 5, 41; 7, 18). Aber deswegen bleiben die Jesus zugefügten Beleidigungen nicht ungerächt. Es gibt einen anderen (Gottvater), der verlangt, daß man Jesus ehrt, und seine Feinde
richten, d. h. verurteilen wird. Umgekehrt kann aber Jesus feierlich 51
die frohe Botschaft künden, daß seine Anhänger, die seine Offenbarung annehmen und an ihr festhalten (*τηρεῖν*), den Lohn der Unsterblichkeit (*θάνατον θεωρεῖν* = den Tod erleiden) für die ganze Ewigkeit empfangen werden (vgl. 6, 50). Jesus denkt an den Leib- und Seelentod, die ewige Verdammnis. In dieser herrlichen Ver- 52
heißung erblicken die Juden aber nur einen neuen Beweis der dämonischen Besessenheit Jesu. Da sie an das leibliche Sterben denken, konstatieren sie, daß Jesus durch dieses große Wort, das sie fast wörtlich wiederholen (statt *θάνατον θεωρήσῃ*: *γεύσηται θανάτου*, vgl. Mt 16, 28), seinen Gläubigen ein Gut verheißt, das nicht einmal den allergrößten Persönlichkeiten des auserwählten Volkes zuteil geworden sei; selbst ein Abraham und die Propheten mußten sterben. Wer Un- 53
sterblichkeit vermitteln will, muß eine größere Person als Abraham und die Propheten sein. Jesus leide an Größenwahn (*τίνα σεαυτὸν ποιεῖς* = bedenke doch, zu einer wie großen Person du dich machst!).
Jesu Antwort begegnet zunächst dem Vorwurf des maßlosen Ehrgeizes. 54
Würden seine Aussagen bloß eine Selbstverherrlichung bezwecken, so wäre die so erzielte Ehre allerdings völlig wertlos (*οὐδέν*). Darum wählt Jesus auf Erden für sich den Weg der Niedrigkeit und Schmach. Aber von anderer Seite wird ihm Herrlichkeit zuteil, nämlich von seinem himmlischen Vater (vgl. 17, 1), der gerade das von den Juden als ihr Gott (*ὑμῶν* wohl besser als *ἡμῶν*) verehrte Wesen ist, das ihnen aber trotzdem unbekannt blieb (vgl. Vers 19). Jesus 55
dagegen kann völlige Gotteserkenntnis für sich in Anspruch nehmen.

Er muß also auch diese Erkenntnis in seinen Aussagen zum Ausdruck bringen (nicht um seinetwillen, sondern um Gottes willen). Er würde ein Lügner sein, so wie es seine Feinde sind (ἔσομαι ὅμοιος ὑμῖν ψεύστης), falls er auf die Intentionen seiner Feinde eingehend die Absichten Gottes ignorieren und sich nicht als Gottgesandten und Gottessohn vorstellen wollte, also damit sagen würde: „ich kenne Gott nicht". Diese nicht ausdenkbare Möglichkeit trifft aber nicht zu: Weil Jesus Gott, seinen Vater kennt, darum sieht er seinen Beruf ganz in der Bewahrung und Erfüllung seines Gebotes. Was er an Ehre für seine Person verlangt, entspricht also
56 dem Gebote des Vaters. Erst nach dieser Vorbereitung geht Jesus auf den Hinweis auf Abraham ein und beantwortet die Frage, ob er größer sei als Abraham (V. 52). Dieser habe die Kunde empfangen (ἵνα ist explikativ = darüber, daß), daß er Jesu Tag, also das Kommen des Messias, schauen werde; das habe ihn damals zu lautem Jubel veranlaßt. Dann sei der Tag eingetreten und Abraham habe sich (neuerdings) darüber gefreut, offenbar im Jenseits (vgl. Lk 16, 22). Jesu Menschwerdung ist also von Abraham sowohl im Voraus beim Empfang messianischer Weisagungen als auch bei ihrem Eintreten freudigst begrüßt worden; daher ist Jesus der Retter, auf den auch Abraham gewartet hat, somit der Größere.
57 Die Juden hören aber nur das Wort: Abraham habe Jesus gesehen, und fassen es wieder irdisch auf, als wolle es sagen: Abraham und Jesus hätten gleichzeitig gelebt, Jesus hätte also während seines irdischen Lebens schon Abraham geschaut. Das ist aber völlig undenkbar, weil Jesus noch nicht einmal ein halbes Jahrhundert (die obere Grenze des Mannesalters) auf Erden weilt, Abraham aber schon längst (ca. 2000 Jahre) tot ist (für nähere Berechnung des Lebensalters Jesu ist die Stelle nicht verwendbar, vgl. Lk 3, 23).
58 Demgegenüber behauptet aber Jesus nicht bloß eine Gleichzeitigkeit zwischen seinem und Abrahams Leben, sondern nimmt für sich eine Vorzeitigkeit in Anspruch: „Schon vor der Geburt Abrahams bin ich". Er schließt also sein gegenwärtiges Leben auf Erden mit seinem präexistenten zu einer Einheit zusammen (darum εἰμί und nicht ἦν; vgl. Ps 90, 2) und offenbart sich als ewiges Wesen.
59 Dieser hohe Anspruch reizte die Wut der Feinde Jesu derart, daß sie die Strafe für Gotteslästerung, die Steinigung, unverzüglich an ihm vollziehen wollten und schon Steine dazu aufhoben. Jesus aber entzog sich dieser Lynchjustiz, indem er (wunderbarerweise) sich unsichtbar machte (wohl nur so lange, bis er aus dem Gesichtskreis

seiner Verfolger war). Damit verließ er den Tempel, wo die feindlichen Zusammenstöße mit seinen Gegnern stattgefunden hatten. –

Die drei Redegänge von Kapitel 8 sind durch Zwischenbemerkungen des Evangelisten über Örtlichkeit und Wirkung auf die Zuhörer als wirkliche Geschehnisse deutlich gemacht. Johannes selbst wird Augen- und Ohrenzeuge dieser Kämpfe gewesen sein. Dann konnte er die wichtigsten Sätze und Wendungen aus diesen Streitreden mitteilen. Auch die zahlreichen Wiederholungen von schon früher berichteten Jesusworten – ein Charakteristikum der johanneischen Reden – erklären sich gut bei Annahme völliger Geschichtlichkeit. Neuen und verstockten Zuhörern gegenüber mußte ja Jesus früher Geoffenbartes wiederholen. Die Redegänge offenbaren auch tiefes Verständnis für die Denkweise der Feinde Jesu und schreiten lebhaft und folgerichtig vorwärts. Sie stellen also sicher keine freien Kompositionen des Evangelisten dar. Auch scheinen sie chronologisch an richtiger Stelle zu stehen und die Einzelereignisse in genauer Reihenfolge wiederzugeben.

§ 130. Die Heilung des Blindgeborenen.

9, 1 – 41

Da für dieses Ereignis keine neue Zeitbestimmung oder ein 1
allgemeines *μετὰ ταῦτα* (wie 5, 1; 6, 1; 7, 1) angegeben ist, ist zu vermuten, daß es auch noch in die Zeit der Laubhüttenwallfahrt Jesu fällt. Da es an einem Sabbat geschah (Vers 14), hätten bei der Annahme unmittelbarer zeitlicher Verbindung mit dem Vorausgehenden, die Juden, die gegen Jesus Steine aufgehoben hatten (8, 59), auch noch eine schwere Sabbatverletzung begangen. Weil dies nicht wahrscheinlich ist, muß wohl ein kleiner Zeitraum zwischen Kap 8 und 9 angenommen werden und die Szene muß nicht mit Jesu Herausgehen aus dem Tempelplatz verbunden und an eines der Tempeltore, wo sich bettelnde Kranke aufzuhalten pflegten (vgl. Apg 3, 2), verlegt werden. Auch anderswo war es möglich, daß Jesus an einem Blindgeborenen, der auch als Bettler dasaß (Vers 8), vorüberging (*παράγων* intr., wie Mk 2, 14 u. ö.). Er 2
war in Begleitung „seiner Jünger", worunter wohl „die Zwölf" (6, 67) und vielleicht noch einige aus den 72 Jüngern (Lk 10, 1) zu verstehen sind. Da es allgemeine Anschauung war, daß physisches Leiden meist Strafe für Sünde sei (vgl. 5, 14; Lk 13, 2 ff) und zwar auch für Sünden der Eltern oder Voreltern (vgl. Ex 20, 5 u. a.), möchten die Jünger wissen, wie die Schuldfrage im

gegenwärtigen Fall liegt. Da es sich um einen Blinden handelt, der schon als solcher zur Welt kam, kann eigentlich nur eine Schuld der Eltern in Frage kommen. Die Annahme von Sünden im embryonalen Zustand oder in einem früheren Dasein auf Erden lag ihnen sicher fern. Ihre Frage ist aber doch ganz allgemein und disjunktiv („dieser oder seine Eltern"; ἵνα = ὥστε) formuliert. Sie wollten wohl eine Belehrung über den Grund, warum einer für
3 fremde Schuld büßen soll, erhalten. Jesus verneint aber jede (diesen Krankheitsfall verursachende) Schuld und erklärt die Blindheit (nach ἀλλ' ergänze οὗτος τυφλὸς ἐγεννήθη) als eine Fügung der göttlichen Vorsehung, die am Blinden zeigen wollte, wie groß die spe-
4 zifisch göttlichen Werke, also seine Wunderwerke sind. Es soll demnach durch Jesus ein Wunder an ihm vollzogen werden, mit andern Worten: Jesus muß ein Werk seines Vaters, der ihn (dazu) in die Welt gesandt hat, ausführen. Es ist auffallend, daß sehr gute Texteszeugen (ℵ* BDLW) statt des zu erwartenden ἐμὲ: ἡμᾶς überliefern. Nach dieser wohl zu bevorzugenden lectio difficilior schließt sich Jesus mit seinen Jüngern zusammen und denkt auch an ihr Missionswirken (daher auch τὰ ἔργα und nicht τὸ ἔργον). Die von Gott gegebene Zeit muß für dieses Ins-Werk-Setzen göttlichen Tuns ausgenützt werden, da sonst keine Gelegenheit mehr dazu vorhanden sein wird. Das Bild vom Tag, der für die Arbeit bestimmt ist, und von der Nacht, in der man ruht, veranschau-
5 licht diese Pflicht des rechtzeitigen Handelns. Angewandt auf Jesus und mit bekannten johanneischen Termini ausgesprochen heißt es: Jesus muß, so lange (ὅταν) er in der Menschenwelt weilt (1, 9f), seine Lichtnatur (1, 4; 8, 12) ihr gegenüber bekunden. Im konkreten Fall tut er es dadurch, daß er als σημεῖον seiner lichtspendenden Kraft einem Blinden das Augenlicht wunderbar spendet (vgl. den gleichen Zusammenhang zwischen physischer und geistiger Hei-
6 lung bei Mk 2, 10f +). Er tut es aber nicht durch einen bloßen Willensakt, sondern ähnlich wie bei der Heilung eines Taubstummen in der Dekapolis (Mk 7, 31—37) unter Vornahme und Forderung äußerer Handlungen. Er selbst vollzog eine Salbung (ἐπέχρισεν Vers 11, und wohl auch schon Vers 6 statt des schlechter bezeugten ἐπέθηκεν, das Vers 15 gebraucht ist) der Augen des Blinden. Die dazu verwandte Masse (πηλός Lehm, Teig) wurde dadurch gebildet, daß Jesus auf den Boden spuckte (das Ausspucken spielt auch bei den Heilungen Mk 7, 33; 8, 23 eine Rolle) und so der Speichel
7 sich mit erdigen Bestandteilen mischte. Dann mußte der offenbar

noch jugendliche (Vers 21) Kranke selbst eine Waschung der Augen vornehmen, und zwar in dem südlich am Ophel beim Ausgang des Tyropoion gelegenen Siloah-Teiche (*Σιλωὰμ* = שִׁלֹחַ), dem sein Wasser durch einen unterirdischen Kanal von der Gihon-(Marien-) Quelle östlich vom Ophel zugeleitet (daher der Name von שָׁלַח sen-den) wurde. Wenn der Evangelist die Deutung des Teichnamens als „Gesandter" angibt (eigentlich heißt es das Senden), so liegt eine Anspielung auf Christus vor, den er oft, zuletzt noch Vers 4, als Gottgesandten dargestellt hatte. Damit ist bewiesen, daß auch die einzelnen Handlungen bei diesem Heilungsakt eine symbo-lische Bedeutung haben: die Waschung sollte auf die Taufe in Chri-stus und die Salbung auf die Gnaden- und Kraftspendung durch ihn hinweisen. Dadurch, daß der Blinde vertrauensvoll Jesus gehorchte, erlangte er das Augenlicht und konnte „sehend" nach Hause gehen.

Der Evangelist schildert dann im einzelnen das Bekanntwerden 8 f
und die Beurteilung des Wunders. Zuerst nahmen es natürlich die Nachbarn des Geheilten wahr. Dadurch, daß (*ὅτι*) dieser früher öffentlich auf den Straßen saß und bettelte, hatten ihn auch viele vom Sehen gekannt (*θεωροῦντες* = *θεωρήσαντες*). Den Streit dieser Bekannten, ob er wirklich der Blindgeborene sei oder nicht, entschied er selbst durch die Aussage: „Ich bin es", und die dann selbst- 10 f
verständlich sich anschließende Frage, wie das „Öffnen der (vorher verschlossenen) Augen" vor sich gegangen sei, beantwortete er durch die Erzählung dessen, was geschehen war (*ἀνέβλεψα* = Mt 11, 5: ich wurde wieder sehend, ist ungenaue Ausdrucksweise). Na- 12
türlich drängt es nun die Bekannten des Blindgeborenen, den großen Wundertäter zu sehen. Der Geheilte muß ihnen aber sagen, daß er den Aufenthaltsort Jesu nicht kenne. Das war wohl auch der Grund, warum er nach der Heilung nicht sofort Jesus aufge-sucht hat, um ihm zu danken.

Wegen der großen Bedeutung des wunderbaren Ereignisses 13
hielten die Bekannten es aber für nötig, es den religiösen Führern des jüdischen Volkes, den Leitern der Pharisäerpartei, sofort mit-zuteilen, und stellten diesen deshalb, nicht in jesusfeindlicher Absicht, den Geheilten persönlich vor. Damit war die Verhandlung vor ein 14
Forum gelangt, bei dem entsprechend der pharisäischen Äußerlich-keit ein zeitlicher Nebenumstand, den der Evangelist jetzt nachträgt (darum *δὲ*), eine große Rolle spielte, nämlich daß Jesus wiederum (vgl. 5, 9 u. ö.) durch die Heilung, hier noch speziell durch die

Herstellung des Teiges, die Sabbatruhe verletzt hatte. Vor den Pharisäern hatte nun der Blindgeborene ein Verhör zu bestehen. Er mußte den Hergang nochmals erzählen, woraufhin einige Pharisäer die Sabbatverletzung konstatierten und demgemäß Jesus für einen Menschen erklärten, der nicht von Gott stammen und gesendet sein könne (*παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος* emphatische Stellung der Worte). Andere Pharisäer nahmen dagegen angesichts des unleugbaren Wunders eine jesusfreundliche Stellung ein mit der Begründung: Der Vollbringer so großer Wundertaten kann kein Sünder sein. In diesen Streit der Meinungen und Parteinahmen griff auch der Geheilte selbst auf Befragen (*τί σὺ λέγεις . . . ὅτι*: Was sagst du zu dem Umstande, daß) ein und erklärte offen, daß Jesus ein Prophet sei (vgl. 4, 19).

Um solche für Jesus günstige Folgerungen aus seiner Wundertat hintanzuhalten, nahmen die Führer des Judentums (*οἱ Ἰουδαῖοι*, die eben genannten jesusfeindlichen Pharisäer; vgl. Vers 27) eine die Tatsache selbst leugnende Stellung ein (*οὐκ ἐπίστευσαν*). Diese Taktik konnten sie allerdings nur so lange befolgen, bis ihnen durch die Eltern des Geheilten, die sie bald darauf mit ihrem Sohne zu einem Verhör hatten kommen lassen, klar bezeugt worden war, daß der vor ihnen stehende Mann ihr Sohn sei, der als blindes Kind zur Welt gekommen war. Der weiter noch an sie gestellten Frage, wie es komme, daß er jetzt sehen könne, und wem das zu verdanken sei, weichen sie aus durch ein „Wir wissen es nicht (nämlich auf Grund von Augenzeugenschaft)", verweisen aber auf ihren Sohn selbst, der schon so alt sei (*ἡλικίαν ἔχει* = er hat die Reife), um darüber selbst Zeugnis ablegen zu können. Diese auffallende (darum in Vers 23 nochmals angedeutete) Scheu, auf Jesus hinzuweisen, erklärt der Evangelist durch das Motiv der Furcht vor den Führern des Judentums. Es war den Eltern bekannt gewesen, daß die Feindschaft dieser Männer gegen Jesus sich schon auf die Anhänger Jesu ausgedehnt hatte; ein (Synedriums-)Beschluß lautete: Auf dem Bekenntnis, Jesus sei der Messias, steht die Strafe der Exkommunikation (*ἀποσυνάγωγος* ausgeschlossen aus der Synagoge und damit auch aus dem sozialen Verkehr).

Nach dem durch das Zeugnis der Eltern der Ausweg, das Wunder selbst in Abrede zu stellen, verschlossen war, mußte ein neues Vorgehen gewählt werden. Die Führer des Judentums nahmen zu diesem Zweck, offenbar bald darauf, ein neues Verhör mit dem Blindgeborenen vor. Es galt, diesem Verkünder von Jesu

Propheteneigenschaft eine schlechte Meinung von Jesus beizubringen. Daher die apodiktische Versicherung: „Wir wissen, daß Jesus ein sündiger Mensch ist." Wenn der Geheilte sich einzig und allein darauf einstellen würde, „Gott die Ehre zu geben", d. h. den Fall wahrheitsgemäß zu beurteilen, wie es Gott gefallen muß, dann müßte er diese feststehenden Prämissen glauben und dementsprechend die Folgerungen ziehen. Seine Antwort weicht aber einer Zustimmung aus. Er 25
erklärt, nicht zu wissen, ob es so sei; er könne nur für die Tatsächlichkeit seiner Heilung eintreten. Um nun neue Anhaltspunkte zu einer 26
Verurteilung Jesu zu gewinnen, wollen die Verhörenden sich nochmals den Vorgang und seine Nebenumstände (τί und πῶς) erzählen lassen. Aber der Blindgeborene lehnt eine Wiederholung seines Be- 27
richtes ab mit der Begründung, sie hätten ja schon auf seinen früheren Bericht nicht gehört (d. h. ihn gläubig hingenommen). Eine nochmalige Erzählung hätte nur einen Sinn, wenn die Juden sich belehren ließen und Schüler, d. h. Anhänger Jesu werden wollten; das sei aber doch nicht der Fall (die Frage μὴ καὶ ὑμεῖς κτλ. ist ironisch zu nehmen). Diese kühne Antwort wird mit Schimpfworten 28
erwidert. Wenn ein Schülerverhältnis in Betracht komme, so könne für sie nicht Jesus, dem sich der Blindgeborene augenscheinlich schon angeschlossen habe, als Lehrer in Betracht kommen, sondern nur Moses. Damit hätten sie aber einen Meister von ganz anderen 29
Qualitäten, als Christus sie besitze. Moses ist, wie allgemein bekannt ist, von Gott gewürdigt worden, direkt angesprochen zu werden und Offenbarungen zu empfangen; die Herkunft Christi (ob er παρὰ θεοῦ V. 16 und 33 sei oder nicht, nicht seine nach 7, 27 wohlbekannte irdische Herrkunft) sei gänzlich im Dunkeln. Das 30
veranlaßt „den Jünger" Jesu nun doch zum Schluß aus der anfänglich eingehaltenen Zurückhaltung völlig herauszutreten und Jesu Herkunft von Gott zu behaupten und zu beweisen. Er findet es höchst sonderbar, daß die Juden in Unkenntnis über Jesu Herkunft sein wollen (γὰρ weil ein „Nein" vorher zu ergänzen ist), nachdem Jesus doch (καὶ ist adversativ) das offenkundige Wunder einer Blindenheilung vollzogen hat. Damit hat Jesus deutlich seine Her- 31
kunft von Gott beglaubigt. Denn — so lautet die erste allgemein zugestandene Prämisse — Gott erhört nur die Bitten frommer und guter Menschen. Der Blindgeborene nimmt also an, Jesus habe vor seiner Heilung Gott um Wunderkraft gebeten (vgl. Jo 11, 41). Als zweite Prämisse wird dann die offenkundige Tatsache des 32
Wunders, das Jesus in Gotteskraft vollbracht hat, erwähnt und

gleich zur Behauptung ausgestaltet, daß die Heilung eines Blindgeborenen ein noch nie berichtetes Wunder ist, also einzig in ihrer Art
33 dasteht. Daraus muß dann der Schluß auf Jesu Herkunft von Gott gezogen werden. Das geschieht auch indirekt, indem gesagt wird, daß im andern Fall (bei bloß natürlicher Herkunft) Jesus keine Wundertaten vollbringen könnte. Die Möglichkeit dämonischer Einflüsse (vgl. Mk 13, 21 >) bleibt für den nach Art der jesusfreundlichen Pharisäer (Vers 16b) volkstümlich argumentierenden Blind-
34 geborenen außer Betracht. Seine Gegner geben sich auch nicht mehr die Mühe, ihn zu widerlegen, sondern beschimpfen ihn wieder, indem sie ablehnen, von einem, der ganz und gar in Sünden geboren worden ist, also neben der physischen Blindheit auch alle Schlechtigkeit (natürlich keimhaft) mit zur Welt brachte, Belehrungen anzunehmen. Demgemäß entfernen sie ihn auch gewaltsam aus dem Gebäude, in dem sie ihn verhört hatten.

35 Diesen Zeitpunkt der Verstoßung des Blindgeborenen durch die jüdische Obrigkeit benutzte Jesus, um sich des Entehrten anzunehmen und der leiblichen Heilung die geistige folgen zu lassen. Bei einer Begegnung (εὑρὼν vgl. 1, 45; 5, 14) legt er ihm, offenbar in Beziehung auf sein offenes Eintreten für den Propheten und sündelosen Gottgesandten, die Frage vor, ob er an das Gekommensein des Messias glaube (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ist durch ℵBDW sys sah als alexandrinischer und westlicher Text bezeugt und verdient auch inhaltlich als lectio difficilior den Vorzug vor der Lesart τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ; Jesus gebraucht den Titel Menschensohn auch in
36 Belehrungen für das Volk, vgl. 6, 27 53 62; 12, 34). Gerne erklärt der Geheilte sich hierzu bereit und fragt deshalb (vor ἵνα ergänze: „sage es mir" oder ähnl.) vertrauensvoll Jesus, wer der
37 Messias sei. Ähnlich wie 4, 26 offenbarte daraufhin Jesus seine Messianität einem Kinde des ungebildeten Volkes. Es könne den Messias sowohl schauen wie hören (καὶ – καὶ), da der mit ihm
38 Redende selbst der Messias sei. Daraufhin bekannte der Blindgeborene in Wort und Tat (durch Sichniederwerfen als Zeichen der Verehrung) seinen Glauben an Jesus als den Messias.

39 Angesichts dieses Erfolges, der in vollendetem Gegensatz zur Verstocktheit der jüdischen Feinde Jesu steht, faßt Jesus das Ergebnis seines Kommens in die Welt dahin zusammen, daß eine von Gott gewollte (ἵνα) völlige Umkehrung der Verhältnisse eintritt: Religiös Blinde, wie der ungebildete Geheilte einer war, werden religiös sehend, d. h. erkennen den Messias; umgekehrt werden

religiös Sehende, wie es die Führer des Judentums infolge ihrer Kenntnis der atl Offenbarung und der daran sich schließenden Überlieferung sind, werden religiös blind, d. h. sie erkennen den im AT geweissagten Messias nicht. Da diese Verblendung ein trauriges Schicksal ist, nennt Jesus diese Scheidung der Geister ein „Gericht". Es tritt von selbst ein (vgl. 3, 19), obwohl er nicht gekommen ist, um die Welt zu richten (3, 17); vgl. Lk 2, 34 (*οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ*) und Mt 11, 25 <. Einige anwesende Pharisäer hörten aus dieser Metapher vom Sehen 40
und Blindsein die gegen sie selbst gerichtete Spitze sehr wohl heraus und stellten Jesus deshalb zur Rede, indem sie fragten, ob er auch sie (wie andere) zu den Blinden zähle. Jesus bejaht die Frage, 41
indem er ihnen noch Furchtbareres vorhält. Ihre religiöse Blindheit ist sogar eine schwere Sünde, die (infolge ihrer Verstocktheit) für immer an ihnen haften bleibt (vgl. die Sünde wider den Hl. Geist Mt 12, 31 ∧). Sie leben also in einer schrecklichen Selbsttäuschung, wenn sie sich als die religiös „Sehenden" überall aufspielen. Wären sie umgekehrt religiös Blinde, wie der Geheilte und der Amhaarez (7, 49), hätten sie den Unterricht durch die atl Offenbarung nicht erfahren, so würde ihre unverschuldete Unwissenheit sie entschuldigen und sie hätten keine Sünde. So aber (*νῦν δέ*) ist ihre Schuld eine formale. „Das Licht leuchtet in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht erfaßt" (1, 5 u. ö.). –

Die breite Darstellung der Folgen der Heilung des Blindgeborenen mit seinen Einzelangaben über die verschiedenen Verhöre und der Betonung der Tatsächlichkeit des Wunders, macht es völlig unmöglich, anzunehmen, der Evangelist habe nicht ein wirkliches Ereignis erzählen, sondern eine Allegorie der durch Jesu Lehre hervorgerufenen geistigen Blindenheilung bieten wollen. Die zweifellos im ganzen wie im einzelnen vorhandene Symbolik des Erzählten darf nicht zu einer Leugnung der Geschichtlichkeit des Berichtes veranlassen. Auch die Annahme einer legendarischen Steigerung der bei den Syn (Mk 8, 22 – 26; Mt 9, 27 – 31; Mk 10, 46 – 52 +) mitgeteilten Heilungen von Blinden zur Heilung eines Blindgeborenen, könnte von der negativen Kritik ernstlich nur durch die Unmöglichkeit übernatürlicher Geschehnisse begründet werden.

§ 131. Das Gleichnis vom guten Hirten.

10, 1 – 21.

Ohne einen neuen Abschnitt oder das Eintreten einer neuen Situation anzudeuten führt der Evangelist die Rede gegen die Phari-

säer fort. Deshalb werden sie auch Vers 6 nur mit *ἐκεῖνοι* eingeführt und Vers 21 ist noch auf die eben vollzogene Blindenheilung Bezug genommen. Darum muß die Belehrung durch dieses Gleichnis noch in die Zeit unmittelbar nach dem Wunder der Heilung des Blindgeborenen verlegt werden. Es hat ja auch eine Spitze gegen die pharisäischen Verführer des Volkes.

1f Mit doppeltem Amen (das auch nie einen ganz neuen Abschnitt einleitet, sondern vorangehende Behauptungen steigert oder auf Einwendungen anderer Bezug nimmt) wird auf Tatsachen hingewiesen, die im Leben der Schafhirten Geltung haben. Wenn die Schafe (nachts) in einer Hürde (*αὐλή*), die durch eine Mauer oder einen Zaun abgeschlossen ist, zusammengepfercht sind, so kann man entweder durch die Türe der Hürde oder durch Übersteigung (des Zaunes) an anderer Stelle (*ἀλλαχόθεν = ἄλλοθεν*) zu den Schafen gelangen. Den ersteren, normalen Weg wählt der Hirt der Schafe, den letzteren, heimlichen dagegen der, welcher ein Schaf stehlen oder rauben
3 will. Denn an der Türe befindet sich immer ein Wächter, der aber nur dem ihm bekannten Hirten der Schafe öffnet, einen Dieb aber nicht einlassen würde. Auch das Verhalten der Schafe selbst ist völlig verschieden. Dem rechtmäßigen Hirten folgen sie auf seine Lockrufe, die (vielfach) die Namen der Schafe aussprechen, und lassen sich von ihm aus der Hürde heraus auf die Weide treiben.
4 Wenn er dabei vor ihnen herzieht, folgt ihm die Herde getreu
5 nach und läßt sich von seinen Zurufen leiten. Einem fremden Menschen, dessen Stimme der Herde unbekannt ist, würde sie nie und nimmer folgen, sondern sogar vor ihm fliehen (die Futura weisen auf den Fall hin, der eintreten wird, falls ein Fremder solche Versuche machen sollte).

6 Dieses Bild aus dem Hirtenleben nennt der Evangelist (vgl. 16, 25 und 29) eine *παροιμία*, eine Redeweise neben dem Weg (*παρά* und *οἶμος*), d. h. eine dunkle, einen tieferen Sinn in sich bergende Aussage; die LXX übersetzt damit מָשָׁל; die Syn gebrauchen dafür das Wort *παραβολή* (vgl. § 99). Der eigentliche Sinn des Gleichnisses (*τίνα ἦν*) blieb denn auch den Pharisäern (*ἐκεῖνοι* weißt auf 9, 40 zurück) verborgen (vgl. Mk 4, 11).

7 Jesus wollte aber seine Feinde diesmal nicht in ihrer Unkenntnis lassen, sondern gab ihnen den Schlüssel zur Deutung des Hirtenbildes. Er beginnt mit dem zuerst genannten Substantiv *θύρα* und bezeichnet sich zweimal (Vers 7 und 9) selbst als diese zur Schafherde führende
8 Türe. Der nächste Hauptbegriff des Gleichnisses, der *κλέπτης καὶ*

λῃστής, wird auf alle die Menschen angewandt, die vor Jesus (πρὸ ἐμοῦ fehlt zwar in beachtenswerten Texteszeugen wie ℵ* und den lateinischen Übersetzungen, ist aber schwer zu entbehren) „kamen", d. h. die wie Jesus als Gründer eines neuen Reiches und Erlöser der Menschheit auftraten. Sofern die Pharisäer auch Anteil haben an dieser das Volk verführenden Art, ist wenigstens indirekt auch ihre religiöse Führerschaft verurteilt (vgl. Mt 15, 14), direkt aber wohl auf frühere falsche Religionsstifter und Messiasse hingewiesen. Keinenfalls kann die alte gnostische und manichäische Deutung auf Moses und die Propheten richtig sein. Die Schafe — damit nennt der Evangelist den dritten Vergleichungspunkt — haben ja nicht auf diese Verführer gehört, d. h. die Auserwählten ließen sich nicht vom Weg der Wahrheit und der Treue gegenüber Gott abbringen, so daß sie für die Mitgliedschaft am Reiche Christi erhalten blieben. Nun tritt Christus als Vermittler vollkommener, 9
von den früheren Gerechten nur ersehnter Gotteskindschaft auf. Deshalb wiederholt der Text die Gleichung: Christus = Türe, und nennt die glücklichen Folgen, welche der durch Christus in die Hürde Eintretende, d. h. der durch den Glauben an Christus und die Verbindung mit ihm ein Mitglied des Gottesreiches Gewordene, (wohl nicht bloß der an Christus sich anschließende Hirt) infolge dieser Begnadigung an seiner Person erfährt. Er wird wie ein in der Hürde in Sicherheit geborgenes Schaf vor dem (ewigen) Verderben gerettet werden, wird einen wohlbehüteten Lebenswandel führen können, so wie die Schafe, die abends in die Hürde zurückgeführt und morgens aus ihr herausgeführt werden, und wird wie diese durch die Führung des Hirten gute Weide finden, d. h. das was ihre Seligkeit ausmacht (vgl. Vers 10b). In vollendetem 10
Gegensatz zu dieser Vermittlung Christi steht das Verhalten des religiösen Verführers, bildlich gesprochen des Diebes. Er hat es nur auf das Verderben der Schafe abgesehen so wie der Schafdieb sich Opfer stiehlt und dann abschlachtet. Jesus dagegen — zu ihm kehrt die Schilderung sofort wieder zurück — vermittelt nicht Tod, sondern Leben und zwar in überreichem, d. h. unendlichem Maße.

Um diese herrliche Tätigkeit Jesu noch mehr zu betonen, stellt 11
das Evangelium Jesus im Folgenden nicht mehr als die Türe der Schafhürde, sondern als den Hirten selbst und zwar als den guten d. h. seinem Berufe vollkommen entsprechenden Hirten dar. Diese neue Gleichung Jesus = Hirt wird sofort — gewissermaßen als Überschrift — vorangestellt, dann aber in den Versen 11b, 12 und 13

einfach der bildliche Teil des Gleichnisses selbst fortgeführt (wie im 1. Teile Vers 1 – 5). Das charakteristische Merkmal eines guten Hirten ist, daß er soviel Opfermut besitzt, um sein Leben (*τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*) hinzugeben (*τίθησιν* johanneisch statt des syn *δίδωσιν*) für seine Schafe.
12 Hierin steht er im Gegensatz zu einem Hirten, der bloß um Lohn das Hirtenamt übernommen hat, also „nicht der (eigentliche) Hirt ist". Einem solchen gehören ja die Schafe nicht. Wenn ihm also eine Lebensgefahr droht, indem ein Wolf sich der Herde naht, so sucht er, sobald er den Wolf wahrnimmt, sich selbst durch Flucht zu retten und gibt die Schafe dem Wolfe preis. Dieser raubt sich dann einige Stücke; die, welche ihm entkommen, werden zerstreut
13 und gehen (wenigstens teilweise) dadurch zugrunde. Noch einmal begründet dann der Text, warum der Mietling so handelt (aber die in B ℵ D sy^{s} fehlenden Worte *ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει* sind trotzdem wohl nur spätere verdeutlichende und die Satzverbindung glättende Einfügung). Es liegt in seiner Eigenschaft als gemieteter Arbeiter, dem natürlich das Eigentum seines Herrn nicht so am Herzen liegt, wie das, was ihm selbst gehört (*οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων*: wenn es die Rettung des Lebens gilt, kümmert er sich überhaupt
14 nicht um die Schafe). Nun folgt die Übertragung auch des zweiten Teiles des Gleichnisses auf das, was es bedeutet. Die Gleichung Jesus = der gute Hirt wird wiederholt und erstens die gegenseitige Kenntnis zwischen Hirt und Herde (vgl. Vers 3 f), nämlich zwischen
15 Jesus und den ihm gehörigen Gläubigen hervorgehoben. Sie ist sogar so tief, daß sie in der gegenseitigen Kenntnis zwischen Gott Vater und Jesus (vgl. Mt 11, 27 <) ihr Vorbild hat, überragt also irdische Maßstäbe. Zweitens wird das Charakteristikum des guten Hirten, die Hingabe des Lebens für die Schafe (Vers 11) von Jesus selbst behauptet, was eine Weissagung (*τίθημι* Vergegenwärtigung der nächsten Zukunft) seines Todesopfers für die
16 Erlösung der Menschen darstellt. Den letztgenannten Begriff *πρόβατα* aufnehmend erklärt dann Jesus, daß das Judenchristentum nicht seine einzige Gefolgschaft sein werde. Die Hürde, von der er bisher sprach, enthält Gläubige aus dem Judentum. Aber auch außerhalb dieser finden sich Schafe Jesu, d. h. Menschen, die sich Christus infolge der göttlichen Gnadenwahl anschließen werden; es sind die späteren Heidenchristen. Auch ihnen muß Christus (nach seiner Erhöhung) Führer sein und sie werden umgekehrt seiner Leitung folgen. Es darf aber nicht etwa zwei getrennte große Gemeinden geben, die juden- und die heidenchristliche Kirche, sondern „es wird nur

eine Herde (und) ein Hirt sein", Christus wird das Oberhaupt einer einzigen Gemeinschaft bilden. Daß dann vor dem Ende der Zeiten alle Menschen sich noch zu Christus bekehren werden, ist hier mit keinem Worte angedeutet. Die im Jo-Ev so häufig wiederkehrende Tendenz Jesu, in allem auf seinen himmlischen Vater Bezug zu nehmen, tritt auch hier wieder zutage. Die vorhin behauptete Hingabe des leiblichen Lebens, die nichts anderes bezweckt, als dieses Leben (durch die Auferstehung) wiederzugewinnen, ist ein besonderer Grund (διὰ τοῦτο bezieht sich auf das Folgende) für Gottvater seinen Sohn, der ihn durch solche Opfer ehrt, zu lieben. Die Opfertat Christi ist ja eine völlig freiwillige, da niemand imstande ist, ihn zu töten (ἦρεν ℵ* B ist lectio difficilior und vom Zeitpunkt nach dem Tode Jesu gesagt). Tod und Auferstehung sind ganz in die Vollmacht Jesu gelegt (vgl. Mt 11, 27<). Indem er aber sterben und wieder auferstehen wird, wird er (zugleich) ein Gebot seines himmlischen Vaters erfüllen, der ihm den Kelch des Todesleidens nicht ersparen will. 17 18

Die Wirkung dieses Hirtengleichnisses und seiner Anwendungen auf die jüdischen Zuhörer war wieder verschieden (vgl. 7, 43 und 9, 16). Die zahlreichen Feinde Jesu verstiegen sich wieder zur Behauptung (wie 7, 20 und 8, 48), Jesus sei besessen und dadurch geistesgestört; man solle auf die Worte dieses Verrückten überhaupt nicht mehr hören. Andere bestritten aber diese Beurteilung Jesu: Weder seine Worte noch seine Taten — es wird auf die wohl kurz vorher geschehene Blindenheilung hingewiesen — können Wirkung dämonischer Kräfte sein. 19 20 21

Das auch sonst im NT häufig verwendete Gleichnis vom Hirten und den Schafen (vgl. z. B. Mt 18, 12–14; Lk 15, 3–7; Hebr 13, 20; 1 Petr 2, 25; 5, 3 f; Apk 2, 27; 12, 5; 19, 15) hat sein Vorbild in Prophetenaussprüchen (Is 40, 11; Ez 34, 11–17; Zach 11, 16 f u. a.) und zahlreichen Psalmenstellen (95, 7; 100, 3 u. a.) Es lag auch so nah, besonders dem Orientalen, daß sein häufiges Vorkommen in der hellenistischen und orientalischen religiösen Literatur nur selbstverständlich ist (Beispiele im Kommentar von W. Bauer[2] 138 f). Auch das alte Christentum hat dieses Gleichnis in Wort und Bild übernommen.

11. Teil. Wirken Jesu im letzten Vierteljahr.

10, 22 bis 11,57.

§ 132. Jesu Offenbarungen am Tempelweihfest.

10, 22–39.

22 Die bisher befolgte Festchronologie fortführend nennt Jo ein neues jüdisches Fest. Die Lesung *Ἐγένετο δὲ* (ℵ A D und Koinetext; Vulgata: Facta sunt autem) scheint besser bezeugt und passender als *Ἐγένετο τότε*. Das Fest *τὰ ἐγκαίνια* (Erneuerung, Einweihung חֲנֻכָּה) wurde am 25. Kislew (Dezember) zur Erinnerung an die von Judas Makkabäus vollzogene Reinigung und Wiedereinweihung des durch Aufstellung eines Zeusaltares entweihten Tempels mit einer Festoktav gefeiert, fiel also, wie Jo seinen heidenchristlichen Lesern erläuternd mitteilt, in den Winter. Zu diesem Feste kam Jesus nach einer Pause von mehr als zwei Monaten wieder nach Jerusalem. Er hatte also nach den letzten Offenbarungen, die alle am oder bald nach dem Laubhüttenfest geschehen waren (der Abschnitt 7, 1 – 10, 21 läßt nirgends eine größere zeitliche Lücke erkennen), Jerusalem wieder verlassen und war wohl nach Galiläa zurückgekehrt, aber nur um dort seine Tätigkeit abzuschließen und, „da die Tage seiner Aufnahme voll geworden waren" (Lk 9, 51), die Rückreise nach Jerusalem anzutreten. Auf dem Wege durch Samaria und Peräa wurde im Interesse der Mission, an der sich auch die Jünger Jesu beteiligten, häufig halt gemacht. Zur Zeit des Tempelweihfestes war aber Jesus wohl schon in der Nähe Jerusalems, weshalb er, ohne daß eine Wallfahrtspflicht vorlag, den von ihm sehr hochgeschätzten (Lk 2, 49; Jo 2, 17) Tempel besuchte. Weil er nicht direkt aus Galiläa kam, fehlt das bei Jo übliche *ἀνέβη* (2, 13; 5, 1;
23 7, 8 10 14). Als er in der Salomonshalle (vgl. Apg 3, 11 und 5, 12, wohl die *στοὰ βασιλική* oder *ἀνατολική* des Flavius Josephus im Osten des Tempelplatzes) auf- und abwandelte (vielleicht
24 wegen des in der Winterzeit häufigen Regens), benutzten „die Juden" die ersehnte Gelegenheit, um seiner habhaft zu werden. Indem sie ihn umringten, suchten sie ihn zu einem offenen direkten Geständnis, daß er der Messias sei, zu bewegen mit der Begründung, die dauernde Beunruhigung (*αἴρειν*) ihrer Seele solle jetzt ein Ende haben. Jo bietet hier eine Bestätigung der aus den Syn sich deutlich ergebenden Tatsache, daß Jesus seine Messiaswürde bis zu einem

gewissen Grade verheimlicht und nicht in voller Öffentlichkeit vor seinen Feinden direkt und positiv verkündet hat (wohl aber einzelnen Personen aus dem Volke wie 4, 26; 9, 37). Er hätte ja damit bei den Juden Messiashoffnungen weltlicher Art erweckt, deren Erfüllung ihm fern lag. Darum antwortete er auch hier nur durch indirekte 25f
Hinweise. Seine früheren Offenbarungen (εἶπον ὑμῖν) hätten ihnen schon die Antwort auf ihre Messiasfrage geben können, und wenn sie seinem Worte nicht trauten, so hätten sie die (Wunder-)Werke Je u überzeugen sollen, die er „im Namen seines Vaters", d. h. in seinem Auftrag und seiner Vollmacht gewirkt hatte. Aber zu beiden Offenbarungsarten verhalten sich die Juden ungläubig. Wie schon 8, 43 hervorgehoben wurde, beruht dieser Unglaube auf einem Unvermögen. Sie „gehören nicht zu den Schafen Jesu", d. h. sie besitzen nicht die Eigenschaften, welche die haben müssen, welche nach Gottes Gnadenwahl (6, 44) Jünger Jesu werden können. Daß 27f
noch einmal Einzelzüge aus diesem Gleichnis vom Hirten und den Schafen (10, 1 – 18) angeführt werden, ist auch dann gut denkbar, wenn zwischen 10, 21 und 22 ein größerer Zeitraum liegt (vgl. die Rückbeziehung von 7, 21 – 24 auf Kap. 5). Es sollen noch einmal die Eigenschaften und Vorzüge der „Schafe" Jesu zur Darstellung kommen: ihr Hören auf die Offenbarung Jesu (vgl. Vers 3; die Feinde Jesu wollen das Hören auf Jesu Wort direkt verbieten Vers 20) und ihre Nachfolge Jesu (vgl. Vers 4); Jesus seinerseits erkennt sie als die ihm gehörigen (vom Vater ihm zugewiesenen 6, 37) Schafe an (vgl. Vers 14) und gibt ihnen ein Leben, das dann einst in der Ewigkeit seine Vollendung findet (vgl. Vers 10^b); dadurch bleiben sie sicher vor dem ewigen Verderben bewahrt (während nach Vers 10^a der Dieb ihr Verderben bezweckt) und keine Macht wird imstande sein, Jesus dieses sein Eigentum „aus der Hand zu reißen" (wie es die Diebe, Räuber und Wölfe nach Vers 10 und 12 bei den Schafen versuchen; vgl. Röm 8, 35). Der 29f
Grund für diese unüberwindliche Stärke Christi liegt in der alles überragenden Stärke und Größe seines himmlischen Vaters, der ihm (die Schafe) zum Eigentum gegeben hat; aus seiner (göttlichen) Hand kann ja kein Geschöpf etwas entreißen. Der Hinweis auf den Vater und die Vertauschung der Begriffe „Jesu Hand" und „des Vaters Hand" ist nur möglich, wenn eine Identität von Vater und Sohn besteht. Darum holt Jesus die beweisende Prämisse nach und erklärt, daß „er und der Vater eins sind", was nur bedeuten kann, daß beide die eine göttliche Natur besitzen. Dieser

einfache logische Zusammenhang der Verse 28 bis 30, besonders auch zwischen 29ª und 29ᵇ wäre gestört, wenn statt der Lesart *ὁ πατήρ μου, ὃς δέδωκέν μοι* (sc. *τὰ πρόβατα), πάντων μείζων ἐστίν* die nur von B und fast allen Lateinern bezeugte Lesart *ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι, πάντων μεῖζόν ἐστιν* richtig wäre, also nicht die Größe des Gebers, sondern die der Gabe (d. i. der Schafe) betont würde.

31 Die Gotteslästerung, die „die Juden" aus dem Anspruch Jesu, mit Gott eins zu sein, heraushörten, versetzt sie in solche Erregung, daß sie die Strafe dafür, die Steinigung, wiederum (wie 8, 59) sofort an Jesus vollziehen wollten und dazu Steine herbeischleppten
32 (*βαστάζειν*). Jesus aber verlangt von ihnen Rechtfertigung ihres Vorhabens; sie sollten ihm die Tat nennen, deretwegen sie ihn steinigen wollen; sie hätten ja viele guten Taten gesehen, die er vor ihren Augen vollbracht habe und die von seinem himmlischen Vater ausgehen (vgl. 5, 19 f). Damit ist ihnen sofort zum Bewußtsein gebracht, daß sie überhaupt kein Verbrechen, sondern nur Gutes an
33 ihm finden können (vgl. 8, 46). Die Feinde verneinen aber ausdrücklich, daß sie eines seiner guten Werke zum Anlaß nehmen, wollen also sein gutes Wirken überhaupt nicht in Betracht ziehen; aber er habe, obwohl er bloßer Mensch sei, sich als Gott ausgegeben; diese Apotheose seiner selbst sei Gotteslästerung und verdiene die Strafe
34 ff der Steinigung. Als letzte Belehrung der Feinde im Jo-Ev weist Jesus ihre Behauptung, schon sein Anspruch, Gottes Sohn zu sein, sei Blasphemie, entschieden zurück. Auch das Alte Testament (*ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν*) nenne Menschen Götter. Hingewiesen wird auf Ps 82, 6 wo Gott zu den jüdischen Richtern sagt: „Götter seid ihr (und Söhne des Allerhöchsten insgesamt)". Es handelt sich also um eine Aussage der Hl. Schrift, einer Autorität, die nicht beseitigt (*λυθῆναι*) werden kann. Was nun auf diejenigen Menschen paßte, die Gott nach der Ps-Stelle direkt anredete (*πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο*), muß erst recht auf Jesus passen (argumentatio a minori ad maius), da er (nicht einer der ungerechten menschlichen Richter, auf die sich Ps 82 bezieht, sondern) eine das Irdische überragende Person ist: sein Vater hat ihn geheiligt und so in die Welt geschickt, d. h. ihm eine heilige menschliche Natur
37 gegeben, nachdem Jesus vorher beim Vater gewesen war. Zum Schluß würdigt Jesus nochmal den Unglauben der Juden. Er wäre (nicht bloß berechtigt, sondern sogar) pflichtgemäß (*μὴ πιστεύετε*), wenn Jesus die Offenbarung seiner Göttlichkeit unterließe und keine

„Vaterwerke", d. h. Wunderwerke zu seiner Beglaubigung wirkte. Nachdem er sich aber auch als Wundertäter vor den Juden be- 38
glaubigt hat, ist es ihre Pflicht, zu glauben. Um diesen Glauben zu gewinnen, können sie die Person Jesu, also seine ihnen vorgetragene Lehre, noch außer acht lassen (*μὴ πιστεύητε*) — er erklärte ja auch „ein Wort wider den Menschensohn" für verzeihlich (Mt 12, 32 <) – ; wenn nur die Wunder Jesu als Wunder gläubig anerkannt werden, dann ist schon alles gewonnen; denn dann muß auch das Höchste, was Christus für sich in Anspruch nimmt, erkannt (*γνῶτε*) und bleibendes Wissen (*γινώσκητε*) werden: das gegenseitige Ineinandersein von Vater und Sohn (in der einen göttlichen Natur), also die Göttlichkeit Jesu (1, 1), die sich gerade in seiner Wundertätigkeit besonders offenbart (2, 11). Dieser erneute Anspruch Jesu, 39
als göttliches Wesen anerkannt zu werden, reizte seine Feinde derart, daß sie ihn wieder (wie 7, 30 und 44) verhaften wollten, um ihn zur Steinigung zu führen. Er aber hielt sie in Bann, so daß er die ihn umzingelnde Menge durchschreiten und sich anderswohin begeben konnte (ähnlich wie in Nazareth Lk 4, 30).

§ 133. Jesus jenseits des Jordans.

Jo 10, 40 – 42.

Nach dem Tempelweihfest, wo es wieder zum vollendeten Bruche 40
mit den Führern des Judentums gekommen war, ging Jesus nicht mehr nach Galiläa zurück, verließ aber Judäa, indem er den Jordan überschritt. In Peräa, dem Landesgebiet des Herodes Antipas, wählte er die Örtlichkeit, an der Johannes der Täufer zuerst, d. h. bevor er nach Änon bei Salim übersiedelte (3, 23), seine Tätigkeit entfaltet hatte, zu längerem Aufenthalt. Es war nach 1, 28 „Bethanien (Bethabara?) jenseits des Jordans" (s. § 25).
Die dort noch besonders lebendigen Johanneserinnerungen veran- 41
laßten zu einem Vergleich zwischen Johannes und Jesus, den die zahlreichen Besucher Jesu anstellten. Johannes stand Jesus darin nach, daß er keine einzige Wundertat vollbracht hat. Aber seine Lehre war wahr, also von Gott inspiriert; denn seine Prophezeiungen über Jesus sind alle eingetreten. Dieser in der Linie von Jo 3, 30 liegende Hinweis auf das Verhältnis des Täufers zu Jesus mag auch (wie 1, 8) vom Evangelisten an die Adresse der Johannesjünger gerichtet worden sein. Mit der Erwähnung der 42
Gewinnung einer großen Schar von Gläubigen in Peräa (Gegen-

satz zum Unglauben in Jerusalem) schließt der kurze Bericht über den dortigen Aufenthalt. Die peräische Missionstätigkeit erwähnen auch die Syn (Mk 10, 1 >). Sie fand ein Ende durch das folgende hochbedeutsame Wunder.

§ 134. Die Auferweckung des Lazarus.

11, 1 – 53.

1 Wie 3, 1 und 5, 5 berichtet Jo vom Vorhandensein eines Kranken namens Lazarus (לְעָזָר Abkürzung aus אֶלְעָזָר = Gott hat geholfen). Sein Wohnort war Bethanien, aber nicht das transjordanische, in dem sich Jesus gerade befand (10, 40) – falls die 1, 28 überlieferte Namensform Bethanien richtig sein sollte – sondern das judäische bei Jerusalem (vgl. Vers 18) gelegene. Das Dorf war den Lesern des Ev dadurch bekannt, daß das Schwesternpaar Maria und Martha, das Jesus nach Lk 10, 38—42 in einem Dorfe besucht hatte, dort
2 wohnte, und Maria wiederum war dadurch berühmt geworden, daß sie „dem Herrn" die Füße gesalbt und diese mit ihren Haaren abgetrocknet hat. Jo selbst berichtet im nächsten Kapitel, daß Maria in Bethanien sechs Tage vor dem Leidenspascha „die Füße Jesu salbte und mit ihren Haaren abtrocknete" (12, 1 ff). Ohne ihren Namen zu nennen, erzählen auch Mk 14, 3 – 9 und (kürzer) Mt 26, 6 – 13 dieselbe Salbung (bei ihnen des Hauptes Jesu), die Jesus als antizipierte Einbalsamierung seines Leichnames betrachtet und so hoch gewertet hat, daß er prophezeite: „Wahrlich ich sage euch, wo immer in der ganzen Welt dieses Evangelium verkündet wird, wird auch gesagt werden, was diese (Frau) getan hat, zum Andenken an sie" (Mt 26, 13 ∧). Auf diese den Lesern des Jo-Ev also schon bekannte Großtat weist demnach Jo 11, 2 hin, obwohl sie zur Zeit des Lazaruswunders noch nicht geschehen war (so wie Mk 3, 19 und Lk 6, 16 schon bei der Apostelwahl Jesu dem Namen des Judas beigefügt wird: „der ihn verraten hat [bzw. der Verräter wurde]"). Solche Verweise auf bekannte zukünftige Ereignisse finden sich z. B. auch bei Jo 3, 24; 4, 44; 7, 39. Die in der abendländischen Tradition weit verbreitete Beziehung von Jo 11, 2 auf die Sünderin, welche in einer Stadt (Galiläas) bei einem Gastmahl die Füße Jesu mit Reuetränen benetzte und sie dann mit ihren Haaren abtrocknete, um sie sodann zu salben (Lk 7, 36 ff), ist unwahrscheinlich, weil bei Lk von einer Abtrocknung der Tränen, bei Jo des Salböles die Rede ist, und Maria von Bethanien dann mit einer sündhaften Vergangenheit belastet wer-

den müßte. Die lukanische Erzählung vom Besuche Jesu bei Martha und Maria enthält auch nicht die leiseste Andeutung dafür, daß Maria vorher durch Jesus von schwerer Sündenschuld befreit worden war. Über die Unmöglichkeit, die salbende Sünderin auch noch mit Maria Magdalena zu identifizieren, so daß die hier erwähnte Maria von Bethanien die Maria Magdalena wäre, also in den Evv bald jenen, bald diesen Namen hätte, vgl. § 93. Vers 2 berichtet dann noch, daß der erkrankte Lazarus ein Bruder der Maria und damit auch der Martha war. In Sorge um das Leben 3 ihres Bruders sandten die beiden Schwestern einen Boten von Bethanien nach Peräa, der Jesus die schwere Erkrankung seines Freundes meldete und damit seine Hilfe erbat. Jesus aber antwortete 4 in einer Weise, daß seine Zuhörer annehmen mußten, er betrachte die Krankheit nicht für lebensgefährlich (*οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον* = führt nicht zum leiblichen Tode), gab aber auch zu erkennen, daß sie eine Gelegenheit biete, um Gottes Herrlichkeit der Welt zu zeigen. Das wird dadurch geschehen, daß (*ἵνα* ist explikativ) Jesus durch Wirken eines Wunders sich wieder als Gottes Sohn beglaubigen, also seine und damit des Vaters Herrlichkeit offenbaren wird. Jesus weiß also, was geschehen wird, und kann demnach für sich das an sich doppeldeutige Wort: „Diese Krankheit führt nicht zum Tode" nur so aufgefaßt haben, daß nicht bleibender Todeszustand die Folge dieser Kranheit sein werde. Die andere, natürliche Deutung 5f fand aber noch eine Stütze darin, daß Jesus nach Empfang der Botschaft noch zwei Tage an dem peräischen Orte, wo er sich gerade aufhielt, blieb und nicht zu einem Besuche des kranken Lazarus aufbrach, obwohl ihn herzliche Freundschaft mit den Geschwistern von Bethanien verband. Erst nachher, nach Ablauf der zwei Tage 7 (*ἔπειτα μετὰ τοῦτο*) überraschte Jesus seine Jünger mit der Aufforderung, gemeinsam wieder nach Judäa zu ziehen. Das erschien 8 aber den Jüngern als ein sehr gefährliches Unternehmen, da ihm seine Feinde doch eben erst (*νῦν*) nach dem Leben getrachtet hätten (vgl. 10, 31 und 39) und ihn in Judäa, wo sie mehr Gewalt hatten als im Reiche des Herodes Antipas, sicher ergreifen würden, um ihre Tötungsabsicht auszuführen. Aber Jesus erklärt ihre 9f Angst für unberechtigt. Noch sei es für ihn Tag (vgl. 9, 4), da der Tag ja zwölf Stunden habe, also trotz der vorgerückten Stunde (vgl 7, 33; 8, 21; Lk 9, 51) noch nicht zu Ende sei. Solange die Nacht, wo niemand mehr wirken kann (9, 4), noch nicht eingetreten sei, solange also seine Stunde noch nicht gekommen sei

(7, 30; 8, 20), bestehe keine Gefahr für Jesus. Das deutet er durch ein Gleichnis an, das den bei Tage und den bei Nacht Wandernden schildert. Ersterer kann sich nicht an einem am Wege liegenden Stein anstoßen und dadurch zu Fall kommen, weil er ihn im Tageslichte sieht, letzterer aber sieht ihn wegen der herrschenden Finsternis nicht und stößt sich infolgedessen daran. Die an die damalige populäre Anschauung sich anschließende Ausdrucksweise Jesu betrachtet das irdische Licht (*φῶς τοῦ κόσμου*) als einen Stoff, den man sehen kann, und der durch das Auge wie durch ein Fenster
11 in den Leib des Sehenden eindringt (wie Mt 6, 22 <). Durch dieses Gleichnis hatte Jesus die Einwendung der Jünger zurückgewiesen (*ταῦτα εἶπεν*). Dann aber erklärte er ihnen (*καὶ μετὰ τοῦτο λέγει*), was ihn jetzt veranlasse, doch nach Judäa zu wandern. Er will seinen und seiner Jünger Freund (sie haben also auch ein persönliches Interesse an der Reise) Lazarus von dem Schlafe, in
12 den er verfallen ist, wieder aufwecken. Aber auch dieser besondere Grund will den Jüngern noch nicht einleuchten. Sie halten das persönliche Kommen Jesu nicht für nötig, weil Lazarus aus diesem Schlafe, einer Folge seiner Krankheit, schon von selbst wieder auf-
13 wachen und wieder gesund werden würde. Sie hatten also, wie der Evangelist erklärend beifügt, die Mitteilung Jesu vom Schlafe des Lazarus auf einen natürlichen Schlafzustand (*κοίμησις τοῦ ὕπνου* Verfallen in Schlaf) bezogen, während Jesus den schon im A und NT häufigen Euphemismus Schlaf = Tod gebraucht hatte. Da Jesus von einem Aufwecken gesprochen hatte und der Gedanke an eine Totenerweckung ihnen fern lag, ist das Mißverständnis begreiflich; sie hatten wohl angenommen, Jesus wolle den Lazarus von den Nachwirkungen seiner Krankheit (Ermattung und infolge-
14 dessen Schlafsucht) befreien. Um auch dieses Hindernis zu beseitigen, erklärte Jesus unzweideutig und offen (*παρρησίᾳ*): „Lazarus ist
15 gestorben" und bringt ihnen sofort wieder zum Bewußtsein, daß diese traurige Tatsache für sie von großer Bedeutung ist. Sie werden „glauben", d. h. durch einen neuen Glaubensakt in dieser Tugend fortschreiten (vgl. 2, 11). Und diese Wirkung des Todes des Lazarus erregt in Jesus sogar freudige Gefühle. Er ist froh darüber, daß er nicht vor dem Tode des Lazarus in Bethanien gewesen war; denn dann hätte er ihn wie so viele andere Menschen wunderbar von seiner Krankheit heilen müssen. So aber steht das ganz außerordentliche Wunder einer Totenerweckung bevor. Darum die erneute
16 Aufforderung, aufzubrechen und zum toten Lazarus zu gehen. Dies-

mal können die Jünger keinen Widerstand mehr entgegensetzen. Der über die Einzelheiten des Gespräches Jesu mit seinen Jüngern genau unterrichtete Evangelist weiß noch zu berichten, daß es Thomas Didymus (*Δίδυμος* ist Übersetzung von תְּאוֹם = Zwilling; vgl. 20, 24; 21, 2 und § 76) war, der das entscheidende Ja zu Jesu Aufforderung vor den übrigen Jüngern (*συμμαθηταί* nur hier im NT) sprach. Er rechnet zwar (trotz der Belehrung in Vers 9 f) mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer Tötung Jesu. Aber das ist für die Jünger kein Grund, sich von Jesus zu trennen (*ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς*). Dann heißt es eben: mit Jesus sterben (*ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ*).

Demgemäß wanderte Jesus mit seinen Jüngern von Peräa nach 17
Bethanien, was mindestens eine Tagereise forderte. Bei ihrer Ankunft lag Lazarus schon vier Tage lang im Grabe, (wohl = den vierten Tag, wobei der Begräbnistag und der Tag der Ankunft Jesu als volle Tage gerechnet sind; ähnlich wie bei den drei Tagen der Grabesruhe Jesu). Da Jesus nach Empfang der Botschaft von der Erkrankung des Lazarus noch zwei Tage in Peräa geblieben war und einen dritten, vielleicht noch einen vierten Tag für die Wanderung nach Bethanien verwendet hatte, muß Lazarus schon an dem Tage gestorben sein, an dem der Bote Jesus seine Erkrankung gemeldet hatte. Dieser Zeitangabe fügt Jo auch die Ortsangabe für Bethanien 18
bei. Es gehörte zur näheren Umgebung Jerusalems, von dessen Stadtmauern es ungefähr 15 Stadien, das sind nicht ganz 3 km entfernt war, (am Südostabhang des Ölberges, das heutige El-ʿAzarîje). Die Nähe der Großstadt brachte es mit sich, daß viele 19
Bekannte das Schwesternpaar aufgesucht hatten (die Lesart *πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίαν* = sie gesellten sich zu den Frauen in der Umgebung Marthas und Mariens, ist zwar nur von A u. a. bezeugt, aber sicher als lectio difficilior gegenüber *πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαρίαν* vorzuziehen), um ihnen Trost zu spenden. Diese Kondolierenden spielen als Zeugen des Kommenden eine Rolle. Wäh- 20
rend sie noch bei Martha und Maria waren, empfing Martha (offenbar heimlich) die Kunde, Jesus sei schon in der Nähe von Bethanien. Sofort eilte sie ihm entgegen, während Maria, die die Kunde wohl erst später erfuhr (V. 28), zuhause bei den Besuchern blieb. Als Martha 21
in der Nähe Bethaniens mit Jesus zusammengetroffen war, begrüßte sie ihn mit der Klage (nicht dem Vorwurf) darüber, daß er bei der Krankheit des Lazarus nicht anwesend war; dieser wäre dann nicht gestorben (da Jesus ihn sicher geheilt hätte). Aber auch jetzt noch 22

wäre an sich nicht alles verloren. Jesus hatte ihr ja sagen lassen, daß die Krankheit des Lazarus „um der Verherrlichung Gottes willen" eingetreten sei (Vers 4); er besitzt die omnipotentia supplex: Damit deutet Martha an, daß, wenn Jesus seinen Vater darum bitten wollte, ihm auch jetzt noch die Kraft gegeben würde, Lazarus zum Leben
23 zurückzurufen. Jesus geht auch auf diesen ihm nahegelegten Wunsch ein und prophezeit eine Auferstehung des Lazarus von den Toten.
24 Da er sie aber nicht für die allernächste Zukunft vorhersagte, konnte Martha annehmen, er meine die allgemeine Auferstehung der Toten am jüngsten Tage, die auch sie, wie alle frommen Juden (vgl. Lk 14, 14; 20, 35) erhoffte. Sie glaubte also, Jesus wolle sie auf das
25 Wiedersehen im Jenseits vertrösten. Zunächst benutzt Jesus dieses Bekenntnis Marthas zum Auferstehungsdogma, um es zu vertiefen. Sie sollte erkennen, daß Jesus selbst der Vermittler dieser Auferstehung und dieses Lebens ist; deshalb nennt er sich kurz „die Auferstehung und das Leben". Gewinnen kann darum dieses Heil nur der, der sich durch den Glauben an Jesu Person mit ihm in Verbindung setzt. Er bekommt dadurch ein Leben (vgl. 5, 24), das auch nach dem Tode
26 des Leibes noch fortdauert. Also sind Lebendigsein und Gläubigsein zusammenfallende Begriffe. Ein Sterben gibt es für solche Menschen niemals (vgl. 8, 51). Auch diese grundlegende Bedeutung der Person Jesu als des „Lebendigmachers" (5, 21), sollte Martha in ihren Glauben
27 an ihn aufnehmen. Sie spricht auch gern ihr „Ja" auf Jesu Frage an sie und faßt in ihrer Antwort all das Große zusammen, was sie an Jesus erkannt hat und gläubig festhält (πεπίστευκα Perfekt), seine Messianität und seine Gottessohnschaft (vgl. Mt 16, 16; Jo 20, 31). Als Gottessohn hatte er ein präexistentes Leben, das sich in seinem Gekommensein in die Welt (ἔρχεται hat präteritalen Sinn) fortsetzt. So ist auch diese treue Seele zu einem Höhepunkt des Verständnisses von der Person Jesu gelangt und dafür vorbereitet, das folgende Wunder nicht etwa bloß als eine ihr erwiesene Wohltat, sondern als den Erweis der Herrlichkeit des Gottessohnes (Vers 4) anzusehen, nicht egoistisch, sondern christozentrisch zu denken.

Nun wünschte Jesus offenbar auch von Seiten Marias, die sich als seine besonders treue Jüngerin erwiesen hatte (Lk 10, 39 u. 42), eine Äußerung, die eine gewisse Disposition für das Erleben des kommenden Wunders bekunden sollte. Deshalb gab er Martha den
30 Auftrag, sie herbeizuholen. Er selbst wartete an dem gleichen Orte,
28 wo er mit Martha gesprochen hatte, auf Maria. Inzwischen war Martha nach Hause geeilt und hatte ihrer Schwester heimlich die

Anwesenheit und den Auftrag Jesu mitgeteilt. Eine öffentliche Verkündigung der Ankunft Jesu wurde wohl wegen der Verfolgungsabsichten seiner Feinde vermieden. Als daher Maria sogleich forteilte, 29
um zu Jesus zu kommen, glaubten die zahlreichen Besucher im 31
Trauerhause, sie wolle am Grabe des Lazarus Totenklage halten. Deshalb gingen sie ihr nach und wurden so Augenzeugen des Wunders.

Die Begrüßung Jesu durch Maria geschah mit denselben Worten, 32
wie Martha sie gesprochen hatte (Vers 21). Sie fiel dabei dem Herrn zu Füßen und ließ ihren Tränen freien Lauf. Auch ihre 33
Begleiter bekundeten durch Weinen ihr Mitgefühl, so daß sich Jesus einer nur Schmerz und Trauer äußernden Schar gegenüber sah. Das war aber nicht die Gesinnung, mit der man den, der sich in dreijähriger Wirksamkeit als „die Auferstehung und das Leben" geoffenbart und erwiesen hatte, hätte begrüßen sollen. Diese Verständnislosigkeit gegenüber seiner Person erregte in Jesus Unwillen und Ärger (*ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι* = *ἐν ἑαυτῷ* Vers 38: er geriet innerlich in die Erregung des Zornes, nicht des Mitleides) und dadurch, daß er diesem berechtigten Empfinden sich hingab, wurde seine innere Ruhe und Gleichmäßigkeit gestört (*ἐτάραξεν ἑαυτόν*, vgl. 12, 27 und 13, 21). Der Jesu Seelenleben gut beobachtende und mitempfindende Evangelist muß ihm diese innere Erregung angesehen haben. Jesus stellte dann die Frage (über solche Fragen vgl. Jo 6, 6), wo 34
das Grab des Lazarus sei, und folgte der Aufforderung mit dorthin zu gehen. Die nun allgemein bekundete Trauer rührte auch 35
ihn so tief, daß er Tränen vergoß (vgl. Lk 19, 41). Diese Äußerung 36 f
seines Schmerzes wurde aber von den ihn begleitenden Juden falsch verstanden. Die einen faßten sie als Zeichen der Trauer über seinen ganz besonders geliebten Freund Lazarus. Die andern glaubten ebenfalls, Jesus fühle sich von der Macht des Todes überwunden, und fragten sich, ob in diesem Falle seine Wunderkraft, die er doch noch bei der Heilung des Blindgeborenen vor ihren Augen herrlich bekundet hatte (Kap. 9), ihn verlassen habe, so daß er den Tod des Lazarus nicht habe verhindern können. Mit der Möglichkeit einer Wiedererweckung des Lazarus rechnete also niemand und diese er- 38
neut zutage tretende Verständnislosigkeit brachte Jesus wieder (vgl. Vers 33) in innere Erregung und in Ärger darüber.

So gelangte alles zum Grabe des Lazarus, das die Form einer „Höhle", also wohl einer in die Felswand künstlich oder natürlich eingegrabenen Kammer (und wohl nicht eines Grabes im Boden) hatte. Die Öffnung war durch einen anliegenden Stein verschlossen. Diesen 39

wollte Jesus wegwälzen lassen (αἴρειν im Sinne von ἀποκυλίειν Syn auch Jo 20, 1), aber Martha, „die Schwester des Verstorbenen" (ein Pleonasmus), hinderte ihn daran, in dem sie auf den üblen Geruch aufmerksam machte, der dann dem Grabe entströmen würde. Die Leiche müsse schon in Fäulnis übergegangen sein, da sie schon vier Tage im Grabe liege (vgl. Vers 17); τεταρταῖος, viertägig, nur hier im N T). Zwar war offenbar auch Lazarus in wohlriechende Spezereien und Salben gehüllt worden, „wie es die Begräbnissitte der Juden erforderte" (19, 40), aber diese konnten die im heißen Klima des Orients rasch vor sich gehende Zersetzung doch nicht aufhalten. Der für das Judentum um 200 bezeugte Glaube, die Seele umschwebe noch drei Tage den Leichnam (vgl. Strack-Billerbeck II 544f), hat mit der Antwort Marthas nichts zu tun. Sie hatte aber noch im letzten Augenblick vor dem Wunder bekundet, daß sie noch nicht zum vollen Verständnis des Vorhabens Jesu gelangt war.
40 Sonst hätte sie, wie ihr Jesus anwortet, ihren Glauben an Jesus rückhaltlos zur Auswirkung kommen lassen und ähnlich wie die Mutter Jesu sagen müssen: „Was er euch sagt, das tut!" (2, 5). Jesus hatte ihr ja als Lohn für einen solchen vollen Glauben versprochen, daß sie „Gottes Herrlichkeit sehen werde". In Vers 25f hatte Jesus die Pflicht des Glaubens und in Vers 4, der Antwort für den Boten der Schwestern, die Gelegenheit, durch die Erkrankung des Lazarus die Herrlichkeit Gottes kund zu tun, ausgesprochen.
41 Diese Rückerinnerung bewirkte, daß Martha sich jetzt völlig dem Wunsche Jesu fügte und der Stein vor der Grabesöffnung entfernt wurde.

Nun ist der feierliche Moment des Wunders gekommen. Jesus leitet ihn ein durch eine laut und unter Aufblick zum Himmel gesprochene Danksagung (vgl. 6, 11) an seinen himmlischen Vater für die von ihm jetzt gewährte Gebetserhörung. Er hatte also Gott um die Kraft, Lazarus zum Leben erwecken zu können, gebeten (vgl. Vers 22, auch 9, 31), was, da auch Jo die menschliche Natur Jesu voll berücksichtigt, sehr wohl vom „johanneischen Christus" voll-
42 zogen werden konnte. Jesus wird während seiner irdischen Laufbahn unzählige Male solche Dankgebete zum Himmel emporgesendet haben (vgl. Mt 11, 25<), aber innerlich (Mk 1, 35). Hier spricht er ein solches absichtlich öffentlich aus und erklärt es näherhin noch dahin, daß die erfolgte Gebetserhörung für ihn keine Überraschung bedeute; er habe immer die Gewißheit gehabt, das alle seine Gebete Erhörung finden. Nur die Rücksicht auf die zahlreichen anwesenden Zeugen des Wunders habe ihn veranlaßt, seinen Dank öffentlich zu

bekunden, sie sollten dadurch neuerdings erkennen, daß Jesus der Gesandte Gottes sei, der in dessen Auftrag und Kraft auf Erden wirke. Nachdem Jesus, wie so oft, alles auf seinen Vater zurückgeführt hat, erfolgt das mit lauter Stimme gerufene Kommando 43
an Lazarus, aus dem Grabe herauszukommen und zu Jesus sich zu begeben. Der Tote gehorchte dem Befehle und kam, wie er war, 44
aus der Grabhöhle heraus, konnte sich aber nicht frei bewegen, da die um seine Hände und Füße gewickelten Binden (*χειρίαι* nur hier im N T) und ein um den Kopf gebundenes Schweißtuch ihn hinderten. Jesus wollte aber nicht, daß er als Gegenstand des Anstaunens am Orte des Wunders länger verweile. Darum gab er die Weisung, Lazarus von seinen Hüllen zu befreien und (sofort) nach Hause gehen zu lassen.

Als Folge des großen Wunders erwähnt Jo das Gläubig- 45
werden der vielen Augenzeugen, die als Begleiter Marias (Vers 31)
zum Grabe gekommen waren, muß aber auch die sogleich ein- 46
setzende Gegenaktion der Feinde Jesu erwähnen. Die Führer der Pharisäerpartei hatten die Tat Jesu sofort von einigen Augenzeugen (*τινὲς ἐξ αὐτῶν* — sie hatten wohl keine denunziatorischen Absichten) in Erfahrung gebracht und sich mit „den Hohenpriestern", d. h. 47
den priesterlichen Mitgliedern des Synedriums (vgl. 7, 32 und 42), zu einer Beratung über die für sie gefährliche Wendung der Dinge vereinigt. Die Frage: „Was tun wir eigentlich (*τί ποιοῦμεν*, nicht *τί ποιῶμεν*) angesichts der Wundertätigkeit Jesu?" muß wegen der Erfolglosigkeit aller bisherigen Anschläge gegen ihn mit einem „Nichts" beantwortet werden. Ein solches Gewährenlassen hätte 48
aber zur Folge, daß schließlich das ganze Volk (*πάντες*) ihn als den Messias anerkennen und verehren wird. Solche großen messianischen Volksbewegungen würden aber von den eigentlichen Landesherren, den Römern, wegen ihres starken politischen Einschlages nicht geduldet werden. Es würde zu einer Invasion der Römerheere kommen und die gegenwärtigen Regenten in Jerusalem, die sich immer noch einer allerdings stark begrenzten hierarchischen und politischen Selbständigkeit erfreuen, würden abgesetzt werden und damit ihre Hauptstadt (*ἡμῶν τὸν τόπον*) und ihre Untertanen (*τὸ ἔθνος*) verlieren. Die Erwägung solcher Konsequenzen des bisher un- 49
tätigen Verhaltens gegenüber Jesus veranlaßt den damals regierenden Hohenpriester Kaiphas (*Καιάφας*, nach Josephus Ant. XVIII, 4, 3 *Ἰώσηπος ὁ Καιάφας ἐπικαλούμενος*; כַּיָּפָא heißt wahrscheinlich der Wahrsager; er regierte von 18 bis 36), zu einem energischen aktiven Vorgehen zu mahnen. Daß Jo Kaiphas hier wie Vers 51 und 18, 13

„den Hohenpriester jenes Jahres" nennt, beruht nicht auf der (dem Evangelisten nicht zuzutrauenden) falschen Meinung, Kaiphas habe bloß ein Jahr regiert, sondern darauf, daß er das Todesjahr Jesu als besonderes Jahr herausheben wollte (= der Hohepriester jenes bedeutsamen Jahres). Kaiphas erklärte das bisherige passive Verhalten gegen Jesus als Ausfluß einer völligen Unkenntnis über
50 die Sachlage. Es werde dabei nicht bedacht, daß nur die Alternative gegeben ist: Entweder bleibt Jesus am Leben und wirkt weiter, wie bisher; dann geht das ganze jüdische Volk zugrunde. Oder Jesus stirbt; dann wird dieses Volk dadurch gerettet. Schon die numerische Erwägung, daß in diesem Falle nur einer, in jenem dagegen sehr viele ihr Leben lassen müssen, zeigt, daß die Interessen
51 f der Juden unbedingt den Tod Jesu fordern (*συμφέρει ἡμῖν*). Dieses von Kaiphas im Namen der salus publica geforderte „Sterben Jesu zugunsten des Volkes" stellt nun, wie der Evangelist erklärend beifügt, eine völlig richtige Formulierung der Bedeutung des Todes Jesu dar. Jesus ist tatsächlich gestorben, um das jüdische Volk von seinen Sünden zu erlösen, allerdings nicht bloß für Juden, sondern auch für Heiden. Die in der ganzen Welt zerstreut lebenden „Gotteskinder" (vgl. 1, 13) werden durch den Tod Jesu zu einer Einheit zusammengeschmolzen (vgl. das Bild von einem Hirten und einer Herde 10, 16 und das paulinische Bild vom Leibe Christi Kol 1,18 u.a.). Kaiphas hat also eine Prophezeiung ausgesprochen, wenn er auch selbst den Sinn seiner Worte ganz anders aufgefaßt und auf eine irdische, nicht eine religiöse Rettung durch Jesu Tod bezogen hatte. Er war eben unfreiwillig und unbewußt Prophet geworden (*ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν*); aber seine Aussage ist doch noch besonders bedeutsam, weil er sie in seiner Eigenschaft als Hoherpriester des Todesjahres Jesu (vgl. Vers 49), also als Vertreter des
53 gesamten Judentums gemacht hat. Er hatte mit seiner Forderung des Todes Jesu auch Erfolg. Man gab die Passivität gegen Jesus wieder auf und lauerte auf eine Gelegenheit, um ihn dem Tode zu überliefern (*ἐβουλεύσαντο* = sie berieten ist durch ℵBDW gestützt und durch *ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας* gefordert, während *συνεβουλεύσαντο* = sie beschlossen, nicht = sie waren entschlossen, ein *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* verlangen würde). Die wunderbare Erweckung des Lazarus gehört also auch zu den Ursachen, die Jesu Tod veranlaßt haben. —

Das Wunder selbst stellt innerhalb des Jo-Ev einen Höhepunkt dar. Nach menschlichem Maßstab beurteilt übertrifft es die im

Vorausgehenden erzählten Naturwunder und Krankenheilungen. Es ist auch kein Zweifel, daß der Evangelist ebenso wie bei den früheren Wunderberichten ein geschichtliches Faktum mitteilen und nicht etwa durch eine fingierte allegorisch zu deutende Erzählung Jesus bloß als „Leben und Auferstehung" in religiösem Sinne darstellen will. Die nüchterne Art der Berichterstattung, die Orts- und Zeitangaben, die Nennung aller beteiligten Personen und Zeugen und die in verschiedenen Szenen und Hemmnissen sich abspielende Entwicklung sind deutliche Kriterien der Glaubwürdigkeit. Der Einwand, daß die Syn dieses große Wunder übergehen, stellt kein beweiskräftiges argumentum e silentio gegen die Geschichtlichkeit des Lazaruswunders dar, da diese wohl zahlreiche Wunder aus der galiläischen Wirksamkeit Jesu, aber fast keine mehr aus seiner judäischen Tätigkeit berichten. Daß die den Syn zugrunde liegende Tradition absichtlich Lazarus unerwähnt gelassen habe, um ihn nicht der Verfolgung des Synedriums, das auch ihn töten wollte (12, 10), auszusetzen, ist eine weit hergeholte Motivierung des Stillschweigens der Syn. Das große Lazarusereignis konnte in der Überlieferung nicht untergehen, aber in den Berichten der Syn hätte es den Lesern nichts wesentlich Neues gesagt, da alle drei die Erweckung des Töchterleins des Jairus und Lk außerdem noch die des Jünglings von Nain erzählt hatten. Nachdem ihre Erzählung den judäischen Schauplatz erreicht hat, ist nicht mehr die Wundertätigkeit Jesu ihr Thema, sondern seine letzten Belehrungen und sein Leiden, Sterben und Auferstehen, das von solcher Bedeutung ist, daß das Sterben und Erwecktwerden des Lazarus in den Hintergrund tritt. Im Plane des vierten Ev dagegen nimmt die Ausführung des judäischen Wirkens Jesu eine wesentliche Stelle ein. Jo hat also auch hier eine wertvolle und in die syn Reihenfolge der Ereignisse leicht einzuschaltende Ergänzung dieser Evangelien gegeben.

§ 135. Jesus in Ephraim.

11, 54–57.

Die neuerdings zum Beschluß erhobene Absicht der Synedristen, 54
Jesus zu töten, veranlaßte ihn wieder, sein öffentliches Wirken unter den Juden aufzugeben und sich mit seinen Jüngern an einen Ort zurückzuziehen, wo sie (wenigstens einige Zeit) in Verborgenheit leben und etwaigen Verfolgungen leicht ausweichen konnten. Darum wählte Jesus eine Stadt, die in unmittelbarer Nachbarschaft der (judäischen) Wüste, d. i. des zum Jordantal abfallenden Gebirgs-

geländes, gelegen war. Sie hieß Ἐφραίμ und ist wohl identisch mit עֶפְרוֹן oder עֶפְרֹן 2 Chron 13, 19 und der Stadt des Stammes Benjamin עֶפְרָה Jos 18, 23. Als judäische Stadt nennt es neben Bethel Josephus, Bell. Jud. IV, 9, 9. Nach Eusebius' Onomastikon liegt es 5 Meilen östlich von Bethel, muß also mit dem heutigen Et-Taijibe (ungefähr 20 km nördlich von Jerusalem) identifiziert
55 werden. Lange hat diese Zurückgezogenheit aber nicht gedauert; denn das Leidenspascha rückte bald heran. Zur Vorbereitung auf das in Kap. 12 zu Erzählende berichtet der Evangelist, wie Jesu Rückkehr nach Jerusalem schon vor diesem Wallfahrtsfest dort viel besprochen wurde. Es waren nämlich schon vor dem eigentlichen Festbeginn am 14. Nisan zahlreiche Festpilger nach Jerusalem gekommen. Sie benutzten die Zeit noch, um die Reinigungszeremonien vorzunehmen, die notwendig waren, da man das Paschafest nur in levitischer Reinheit feiern sollte (vgl. Nm 9, 6—14; 2 Chron 30, 17 f).
56 Diese zum Teil aus Galiläa stammenden Pilger fragten in Jerusalem nach Jesus und erwarteten sein Kommen zum Feste. Beim Aufenthalt in den Tempelvorhöfen war Gelegenheit, die Meinungen auszutauschen. Besonders wurde die Möglichkeit erörtert, ob Jesus nicht überhaupt (οὐ μὴ) dem Feste fernbleiben werde. Dazu hatte offenbar das Bekanntwerden der Verfolgungsabsichten der jüdischen Obrigkeit
57 Veranlassung gegeben. War doch diese schon soweit gegangen, mehrmals bekannt zu machen: wer etwas über den Aufenthaltsort Jesu erfahre, müsse es ihr anzeigen, damit eine Verhaftung Jesu erfolgen könne.

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. F. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
3./4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweistromeland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,60
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,60
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl. 1,60
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,60
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,80
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,60
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,60
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung 1,60
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament 2,—
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient 2,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 2,—
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien 2,—
III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten.
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im AT und im Alten Orient. 1,60
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8–9 u. die synopt. Frage. 1,—
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T. 1,60

Elfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1,60
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 2,—
6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern. 1,60
8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament. 1,60
10/12. Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament. 2,—

Zwölfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie. 1,40
3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten. 1,40
5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11.

Für die nächsten Folgen sind bis jetzt folgende Beiträge zugesagt:

Dr. F. Dölger, Der Heilige Geist im Neuen Testament.
Dr. J. Göttsberger, Der Prophet Ezechiel.
Dr. J. Hehn, Das israelitische Prophetentum.
Dr. P. Heinisch, Der Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament.
Dr. Al. Hudal, Die Sklaverei im Alten Testament.
Dr. F. X. Kugler S. J., Geist und Gestalt der babylonischen Religion.
Dr. Friedrich Maier, Der Text des Neuen Testaments.
Dr. A. Musil (Wien), Biblisches aus Nordarabien.
Dr. P. Rießler, Die ältesten Schriftpropheten.
Dr. J. Rohr, Die soziale Frage im N. T.
Dr. J. Rohr, Die Rechtfertigung im Neuen Testament (i. V.).
Dr. A. Sanda, Die nordsemitischen Inschriften und die Bibel.
Dr. B. Vandenhoff, Ehe und Familie bei den Hebräern.

Die früheren Folgen, sowie einzelne Hefte sind durch alle Buchhandlungen jederzeit zu beziehen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.